

UVIC - McPHERSON



3 2775 90329288 5

Haus v. Enke
1919 *Mix*

ETHIK

EINE UNTERSUCHUNG DER TATSACHEN
UND GESETZE DES SITTlichen LEBENS

VON
WILHELM WUNDT

VIERTE UMGEARBEITETE AUFLAGE

DREI BÄNDE * ZWEITER BAND

DIE ENTWICKLUNG DER SITT-
lichen WELTANSCHAUUNGEN



VERLAG VON FERDINAND ENKE
STUTTGART 1912

UNIVERSITY OF VICTORIA
LIBRARY

BJ1111

W7

1912

Bd. 2

Das Übersetzungsrecht für alle Sprachen und Länder vorbehalten.

Copyright 1912 by Ferdinand Enke, Publisher, Stuttgart.

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

Inhalt des zweiten Bandes.

Zweiter Abschnitt.

Die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen.

Seite

Erstes Kapitel. Das griechisch-römische Altertum.

1. Die Anfänge der griechischen Ethik 1
 - a. Die Grundlagen des griechischen Ethos 1
 - b. Die Lebensanschauungen der homerischen Welt 5
 - c. Der Kampf der Philosophie gegen die Volksreligion 8
 - d. Die sophistische Aufklärung 13
2. Die klassische Ethik der Griechen 16
 - a. Die sokratische Reformation 16
 - b. Die Entstehung des Idealismus und die Wiedergeburt der Religion aus der Philosophie 20
 - c. Die Begründung einer realistischen Ethik und die Entdeckung des ethischen Wertes der Affekte 27
3. Die Entwicklung der humanen Lebensideale 34
4. Die Kultur der römischen Welt 41
 - a. Eigenart und Lebensanschauungen der Römer 41
 - b. Die griechisch-römische Bildung 44
 - c. Der Untergang der antiken Welt 49

Zweites Kapitel. Die christliche Weltanschauung und ihre Wandlungen.

1. Die Grundlagen der christlichen Weltanschauung 53
 - a. Das Lebensideal des Urchristentums 53
 - b. Das Christentum unter dem Einfluß der griechisch-römischen Bildung 59
2. Das christliche Mittelalter 70
 - a. Die Verweltlichung der Kirche und die Rationalisierung des Glaubens 70
 - b. Der neue Aufschwung des weltlichen Lebens und die klassische Scholastik 77
 - c. Der Niedergang des hierarchischen Systems und die Trennung von Glauben und Wissen 84
3. Die Reformation 87
 - a. Die religiöse Reform 87
 - b. Die ethische Reform 90
 - c. Die Probleme der Reformation 92

Drittes Kapitel. Die Neuzeit.

1. Die Renaissance 93
 - a. Der Mensch der Renaissance und seine Ideale 93

	Seite
b. Das politische Motiv und die Moral des Egoismus	102
c. Das religiöse Motiv und die Moral der Affekte	107
2. Die Verstandesaufklärung	120
a. Die Ideale der Verstandesaufklärung	120
b. Die Reflexionsmoral der Aufklärung und das Freidenkertum	122
c. Optimismus und Perfektionismus	127
d. Das psychologische Problem und die Moral der sympathischen Gefühle	136
e. Die Aufklärung in Frankreich und die Revolution	149
f. Die Krisis der Verstandesaufklärung und die Religion der Moral	154
g. Die Verstandesaufklärung und das Problem der Geschichte	166
3. Die Romantik	177
a. Die Entwicklung der romantischen Geistesrichtung	177
b. Das Ideal der freien Persönlichkeit	182
c. Von der Freiheit zur Gebundenheit	189
d. Die Entwicklungsidee und die Geschichte als Theodizee	192
e. Die Religion des Gefühls und die Scheidung von Religion und Moral	202
4. Ethische Richtungen der Gegenwart	210
a. Allgemeiner Charakter der neueren Geistesrichtungen	210
b. Der deutsche Positivismus und Altruismus	212
c. Die Wohlfahrtsmoral und der Positivismus in England und Frankreich	218
d. Der Pessimismus und die moderne theologische Ethik	232
e. Das Ideal der zukünftigen Gesellschaft	239
f. Das Ideal des Zukunftsmenschen	248
Viertes Kapitel. Die philosophischen Moralsysteme.	
1. Klassifikation der Moralsysteme	257
a. Die Geschichte der Ethik und das System der Moralbegriffe	257
b. Allgemeine Gesichtspunkte für die Klassifikation der Moral- systeme	260
c. Einteilung nach den Motiven	262
d. Einteilung nach den Zwecken	264
2. Kritik der autoritativen Moralsysteme	266
3. Kritik der eudämonistischen Moralsysteme	268
a. Der reine Egoismus	268
b. Die egoistische Wohlfahrtsmoral	270
c. Die altruistische Wohlfahrtsmoral	272
4. Kritik der evolutionistischen Moralsysteme	285
a. Der individuelle Evolutionismus	285
b. Der universelle Evolutionismus	286
Register	290

Zweiter Abschnitt.

Die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen.

Erstes Kapitel.

Das griechisch-römische Altertum.

1. Die Anfänge der griechischen Ethik.

a. Die Grundlagen des griechischen Ethos.

Kaum bedarf es nach den Betrachtungen des vorangegangenen Abschnittes noch der besonderen Bemerkung, daß die Geschichte der in der Philosophie zur Ausbildung gelangten ethischen Systeme keineswegs mit der Geschichte der sittlichen Weltanschauungen zusammenfällt. Um eine solche zu gewinnen, müßte man sich, wie es bei der vorangegangenen Betrachtung der Tatsachen des sittlichen Lebens für die ersten Anfänge und die Hauptphasen der späteren Entwicklung teilweise versucht worden ist, die Entwicklung der sittlichen Anschauungen in dem ganzen Zusammenhang des geschichtlichen Lebens mit Rücksicht auf den allgemeinen Charakter der Zeiten und Völker und, wo immer möglich, in ihrer gesetzmäßigen Aufeinanderfolge zu vergegenwärtigen suchen. Daß ein solches Unternehmen vorläufig und vielleicht für immer ein Ding der Unmöglichkeit ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Dies gewaltige Material nach allen Seiten nach seinem ethischen Wert zu untersuchen, überschreitet die Kräfte des Einzelnen. Wollte man aber hier in der beliebten Weise durch die Gründung einer jener literarischen Produktivgenossenschaften abhelfen, bei denen sich eine Anzahl von Fachgelehrten jeder für die Würdigung der Tatsachen seines eigenen Gebiets verbände, so würden die so gelieferten Bruchstücke nicht nur, wie das auch anderwärts bei ähnlichen Unternehmungen zutrifft, der inneren Einheit entbehren, sondern es würde in diesem Fall der Zweck von vornherein verfehlt sein, da die ethische Bearbeitung dieser Entwicklung über-

haupt nur auf der Grundlage einer bestimmt ausgeprägten Überzeugung möglich ist. Um so mehr hat hier, wie in allen anderen Gebieten allgemeiner Erkenntnis, die Geschichte der Philosophie einen repräsentativen Wert. In der Geschichte der philosophischen Weltanschauungen spiegelt sich mehr als in irgendeinem anderen Gebiet historischer Entwicklung, selbst mehr als in Staat und Gesellschaft, die Geschichte des allgemeinen Denkens der Zeiten und Völker. Freilich darf dabei niemals unbeachtet bleiben, daß die geistige Verfassung eines Zeitalters niemals in dem Geiste eines einzelnen Philosophen sich ausspricht, sondern daß man alle in der Zeit wurzelnden Richtungen des Denkens zusammennehmen muß, um kein einseitiges und unvollständiges Bild zu gewinnen. Nicht minder ist zu bedenken, daß gerade die Philosophie nicht bloß innerhalb ihrer eigenen Zeit steht, sondern daß sie daneben ebenso sehr auf kommende Zeiten wie auf vergangene hinweist, und daß nicht zum wenigsten in einer dieser Eigenschaften, wenn nicht in beiden zusammen ihre geschichtliche Bedeutung bestehen kann. Mehr als irgendeine andere Periode bietet die der griechischen Philosophie ein klares Bild dieser Verhältnisse, indem hier zu dem Vorzug der nationalen Einheit einerseits die gegenüber den neueren Entwicklungen ungleich größere Einfachheit der Bedingungen, anderseits aber die frühe Unabhängigkeit von der mythologischen Überlieferung hinzukommt. Vor allem in dieser Unabhängigkeit liegt aber, im Gegensatz zu der in den Händen des Priesterstandes gebliebenen Wissenschaft der Kulturgebiete des alten Orients, die unermessliche Bedeutung der griechischen Philosophie für alle Folgezeit. Diese Bedingungen sind es, die hier eine innere Geschlossenheit und fast kann man sagen eine logische Folgerichtigkeit der Entwicklung erzeugt haben, die in späteren Zeiten niemals wiederkehren konnten, und durch die auch die griechische Ethik für die Zukunft ihren wegweisenden Wert bewahrt.

Eben darum tritt nun aber auch hier ein Verhältnis, das natürlich an sich von allgemeiner Geltung ist, klarer als irgendwo sonst zutage: das ist die nahe Beziehung, in der die Entwicklung der philosophischen Ethik zum Volksethos steht. Wenn in jener von frühe an verschiedene und zum Teil gegensätzliche Strömungen zu bemerken sind, so sind das Strömungen, die auch im griechischen Volksgeiste nicht fehlen, und in denen sich schon in den Anfängen der griechischen Ethik die Gegensätze widerspiegeln, die uns hier vor allem zwischen dem ionischen und dem

dorischen Volkstum in Staat und Gesellschaft wie in Religion und Sitte entgegentreten*). Der Ionier, leicht beweglich, in der kleinasiatischen Heimat der ionischen Kultur auf Handelsverkehr und kriegerische Abwehr angewiesen, hat seinen Blick vor allem der umgebenden Welt zugewandt. Hier entsteht die erste, der Mythologie ganz entwachsene Naturphilosophie, hier eine freilich noch nicht in zusammenhängenden Systemen, aber in einer denkwürdigen Spruchweisheit niedergelegte Ethik, die, auf besonnene Überlegung gegründet, das wirkliche Leben zu ihrem Gegenstande hat. In beidem, in der Naturbetrachtung wie in der ethischen Lebensauffassung, herrscht nicht mehr die homerische Weltanschauung, aber beide sind ihr geistesverwandt, Sprossen des gleichen ionischen Geistes. Ganz anders das dorische Volkstum, wie es uns in der Geschichte vorzugsweise aus den Einrichtungen und dem Leben des spartanischen Staates bekannt ist, in seinem Einfluß auf die geistige Kultur aber vornehmlich in den größtenteils von dorischen Kolonisten bevölkerten Gebieten Großgriechenlands hervortritt. Ernst und streng, von Jugend auf in militärischer Zucht geübt, bewahrt der dorische Stamm vor anderen die Traditionen alter Sitte. Nicht das von Kämpfen und Wanderungen erzählende Epos, sondern der getragene Hymnus, der zur Verherrlichung religiöser Feste dient, hat bei ihm seine Heimat. So ist es denn ein bedeutsames Zusammentreffen, daß die Männer, die von Unteritalien aus eine zweite, jener ionischen in mancher Beziehung entgegengesetzt gerichtete Naturphilosophie und Ethik begründet haben, Ionier sind: Pythagoras, der von dem ionischen Samos, Xenophanes, der aus dem kleinasiatischen Kolophon eingewandert ist. Dieser hat in dem von Ioniern besiedelten Elea, jener in dem dorischen Kroton eine Schule gegründet, und so trägt denn auch der Gesamtcharakter der pythagoreischen Weltanschauung sichtlich das Gepräge dorischer Sinnesart. Allerdings bewährt sich auch hier der diesen Anfängen griechischer Wissenschaft eigene Vorzug, daß sie, wie sehr ihnen, besonders in der Astronomie, in der Kenntnis des einzelnen die babylonisch-assyrische oder ägyptische Kultur überlegen sein mag, eine von aller Mythologie unabhängige, rein auf die Sache selbst und auf die Befriedigung des nach Einheit strebenden Denkens gerichtete Wissenschaft zu begründen sucht. Darum, wenngleich der Bund der Pythagoreer in gewissem Sinne gleichzeitig eine religiöse Sekte und eine philosophische Schule ge-

*) Vgl. hierzu und zu dem folgenden Max Wundt, Geschichte der griechischen Ethik, Bd. 1, S. 31 ff.

wesen ist, so haben doch allem Anscheine nach die Bestrebungen der Sekte auf den Betrieb und die Leistungen der Schule nur einen verhältnismäßig geringen Einfluß ausgeübt. Das pythagoreische Weltsystem und selbst die pythagoreische Zahlenlehre mit dem sie tragenden Gedanken einer nach Maß und Zahl fest geordneten Gesetzmäßigkeit der Dinge würden ohne den Glauben an die Seelenwanderung und ohne die Zugehörigkeit zu den Mysterienkulten bestehen können. So gebührt auch in dieser unteritalischen Abzweigung der von den Pflanzstätten griechischer Kultur allmählich nach dem Mutterlande vordringenden Bewegung des philosophischen Denkens den Griechen der Ruhm, die Wissenschaft von frühe an auf sich selbst gestellt und aus der Verbindung mit Religion und Mythos gelöst zu haben. Wenn dabei der neu entdeckte Wert des mathematischen Denkens insbesondere bei den Pythagoreern in einer auch in das Ethische hereinragenden mystischen Zahlensymbolik einen Nachklang jener Verbindung bestehen ließ, so hat dies gegenüber dem gesamten Charakter, den diese Richtung des griechischen Denkens vor allem in der Naturerklärung an sich trägt, keine entscheidende Bedeutung.

Gleichwohl gilt auch für die griechische Wissenschaft das allgemeine Gesetz menschlichen Denkens, daß die früheste Form eines allgemeinen Weltbildes die mythologische ist, und daß demnach alle Philosophie zunächst an dieses mythologische Weltbild anknüpft. Wie die Anschauungen des Thales, des ältesten der ionischen Philosophen, von der auf dem Weltmeer schwimmenden Erde und dem über beiden sich wölbenden Himmel von dem homerischen Weltbild kaum abweichen, so sind auch die ethischen Maximen, die den halbmythischen sieben Weisen in den Mund gelegt wurden, Früchte einer Lebensweisheit, die in ihrer allgemeinen Richtung der Gesinnung verwandt ist, die in den homerischen Gedichten zum Ausdruck kommt; und auch da, wo die Philosophen sichtlich bemüht sind, die Lebensauffassung der homerischen Welt zu vertiefen, oder wo sie sich gar im Widerstreit gegen sie befinden, wie das vor allem der Kampf gegen den Göttermythos mit sich bringt, da bildet immerhin die allgemeine Gedankenrichtung der homerischen Psychologie und Ethik die Grundlage, von der die ethische Selbstbesinnung der Philosophen ausgegangen ist. So wenig daher insbesondere die homerische Helden- und Götterwelt die Mannigfaltigkeit der sittlichen und religiösen Anschauungen ihrer und der nächstfolgenden Zeit erschöpfen mag, wie das die in die älteste Philosophie herein-

reichenden Seelenkulte verraten, die im ganzen ein der homerischen Denkweise fremdes Gebiet bilden, so werden wir doch sagen dürfen: das homerische Weltbild hat nach seiner kosmologischen wie nach seiner psychologischen und ethischen Seite die Grundlage gebildet, auf der überall in der griechischen Welt das philosophische Denken weiterbaute; und vor allem war es die homerische Lebensauffassung, in der sich das griechische Denken innerhalb jener höheren Schichten der Bevölkerung bewegte, denen, wie dereinst die Rhapsoden, die die homerischen Lieder vortrugen, so nicht minder die Philosophen angehörten.

b. Die Lebensanschauungen der homerischen Welt.

In den homerischen Gesängen tritt uns nun eine sittliche Weltanschauung entgegen, die man lange Zeit für eine ursprüngliche gehalten hat; und ganz ist diese Anschauung in den Kreisen der Philologen vielleicht noch heute nicht verschwunden. Sie ist aber nach allen Merkmalen geistiger Entwicklung innerlich unmöglich. Die homerische Kultur ist nichts weniger als eine primitive: sie setzt eine lange, unserem Blick freilich in Griechenland selbst entschwundene und daher höchstens aus der Analogie mit anderen, uns auf ursprünglicherer Stufe zugänglichen Entwicklungen zu erschließende Vergangenheit voraus. Und sie ist nicht nur der Zeit nach begrenzt, nach rückwärts wie vorwärts, sondern sie ist zugleich das Eigentum der Bevorzugten, die auf den Höhen der Gesellschaft stehen. Was in den niederen Schichten des Volkes gedacht und geglaubt wurde, davon schweigt das homerische Epos. Alles spricht aber dafür, daß eben hier alte Glaubensvorstellungen und alte Sitte fortan gepflegt wurden, um dann in späterer Zeit, als sich das Bürgertum zur herrschenden Macht erhob, in den Vordergrund zu treten.

Doch, wie dem auch sei, Wirklichkeit ist sie einmal gewesen, diese homerische Welt. Ihre Lebensanschauung ist schwerlich ganz die der sagenhaften Vergangenheit, die das Epos schildert; aber sie ist die der Vornehmen und Edeln seiner eigenen Zeit, und sie hat vermöge der Eigenart des griechischen Volksgeistes, und vielleicht nicht ganz ohne den Einfluß dieser homerischen Dichtungen selbst, auf Jahrhunderte hinaus nachgewirkt, zuerst als lebendiges Vorbild eines auch noch dem späteren Griechen begehrenswert erscheinenden Lebens, dann allmählich nicht weniger durch den Widerspruch, den dieses bei allen edeln Zügen doch rohe Kulturideal bei einer feiner

fühlenden und ernster gerichteten Zeit fand. So bleibt die homerische Weltanschauung, so wenig sie eine ursprüngliche ist, und so wenig sie eine bleibende war, doch auch für uns noch der Ausgangspunkt jener Anschauungen über Wert und Unwert des Daseins, über Ursprung und Zweck des menschlichen Lebens, die sich bei den Griechen gebildet hatten und sich dann von ihnen aus in der abendländischen Welt weiterentwickelten. Das Einzigartige, für uns heute noch unwiderstehlich Bezaubernde dieser homerischen Weltanschauung liegt aber in der lebensfreudigen, tatkräftigen Stimmung, die über ihr ausgebreitet ist, in einer Stimmung, die in ernster Arbeit, in der stählenden Übung der Kräfte und deren Erfolgen zugleich den höchsten Genuß sieht und sich alle die düstern Gedanken, die solche Stimmung stören könnten, fernzuhalten sucht. Überall gilt dem homerischen Griechen das wirkliche Leben mit seinen Freuden und Schmerzen, seinen Gütern und Enttäuschungen als der einzige Grund und Zweck des Handelns. Auch die Götter haben für ihn nur eine Bedeutung als Stifter und Erhalter der natürlichen Lebensordnung. Und das Leben glücklich zu gestalten, ist das Ziel alles menschlichen Strebens. So gewinnt hier das Glück jene herrschende Bedeutung, die es in der Eudämonie innerhalb der praktischen Ethik der Griechen bis in die späteren Zeiten bewahrt hat. Die Kehrseite dieser lichtfreudigen Lebensauffassung bilden innerhalb der religiösen Vorstellungen die Schilderungen des Lebens nach dem Tode. Der Hades, das Reich der Schatten, gilt als eine düstere Stätte freudlosen Daseins. Keine Hoffnung erfüllt dieses Dasein mit Bildern eines glücklichen, dem irdischen überlegenen Lebens; nur die Schrecken des Todes, der Eindruck des Abschieds von allem, was dem Menschen teuer ist, setzt sich in jenes dunkle unterirdische Reich fort. Auch die strafende Gerechtigkeit der Götter gehört daher ursprünglich ganz und gar dem irdischen Leben an*). Liegt aber auch alles Glück und alle Freude des Lebens im Diesseits, so besteht doch der Wert desselben nicht etwa nur in äußeren Glücksgütern, noch auch sucht man sich über Schmerz und Unglück hinwegzutäuschen. Vielmehr, das Glück will durch Übung aller Kräfte des Körpers und Geistes, durch Zügelung der Begierden, durch ausdauernde Beharrlichkeit errungen sein. Sind Tapferkeit und Beharrlichkeit dem homerischen Griechen die vornehmsten Tugenden, so sind daher nicht minder unentbehrlich Klugheit und Besonnen-

*) Vgl. oben Bd. 1, S. 92 f.

heit. Nicht bloß der siegreiche Heldenmut eines Achilleus und die reife Lebensweisheit eines Nestor, sondern auch die den Feind überlistende Verschlagenheit eines Odysseus gelten als rühmend, indes Eitelkeit, Prahlerei, Schmähsucht, wie sie in einem Thersites verkörpert sind, Spott und Verachtung herausfordern.

Von der kränklichen Blässe der Reflexion ist diese homerische Ethik noch unberührt. Sie schildert Vorbilder tugendhaften Verhaltens und ihre Kehrseiten. Auch an Regeln fehlt es nicht ganz, die da andeuten, wie man sein und handeln müsse, um glücklich zu werden. Aber von der Frage, was denn das Glück sei, ist kaum die Rede, oder, wo dies geschieht, da wird, abgesehen von der Fülle der äußeren Lebensgüter und ihrem Genuß, das Glück in den Eigenschaften gesehen, die den Einzelnen vor anderen auszeichnen, und in der Tüchtigkeit der Leistungen, in denen er diese Eigenschaften betätigt. Auch diesen Zug hat die Ethik der Griechen bis in späte Zeiten bewahrt. Neben jener Grundvoraussetzung der Eudämonie, als des selbstverständlichen Ziels menschlichen Strebens, ist in ihr die Tugend immer der herrschende Begriff geblieben, wenn auch dieser ebenso sich gewandelt hat wie das Wort Arete selbst. Als glücklich und tugendhaft zugleich gilt aber nicht nur dem homerischen Griechen, sondern zumeist auch noch dem der späteren Zeit der Mensch, dessen geistige und körperliche Kräfte ungehemmt sich entfalten können, der durch die allseitige Übung dieser Kräfte sich und andere erfreut, so daß ihm Ansehen bei den Mitlebenden und rühmliches Andenken bei den Nachkommen gesichert sind. Als glücklich gilt sodann der, der mit Nachkommen gesegnet ist, die in ähnlicher Weise sich auszeichnen; als glücklich aber auch wohl der Grieche gegenüber dem Barbaren, wenngleich hier die homerische Welt den schroffen Gegensatz späterer Zeiten noch nicht kennt, ebenso wie in ihr der Gegensatz zwischen Herrn und Sklaven durch die noch bestehenden patriarchalischen Zustände wesentlich gemildert erscheint. Immerhin ist in dem lebendigen Stammesgefühl der homerischen Helden schon die Grundlage gegeben zu jenem Staatsgefühl der besten hellenischen Zeit, die es als eines der höchsten Güter ansieht, einem blühenden, in den Werken des Friedens wie des Krieges vor andern sich auszeichnenden Staat anzugehören. Hieraus entspringt dann jene freilich wohl auch späterhin nur bei einzelnen zu klarem Bewußtsein gelangte Gesinnung, nach der die staatliche Gemeinschaft unbedingt dem Einzeldasein übergeordnet, der einzelne um des Staates und nicht der Staat um des einzelnen

willen da sei. Vor den Stammes- und Staatsgenossen sich auszuzeichnen, Ruhm zu erringen unter den Mitlebenden, Ruhm noch bei den Nachkommen, das gilt darum für den einzelnen als ein Glück, das ein Herodot, der gewiß auch hierin der Wortführer der Gebildeten seiner Zeit ist, höher schätzt als alle äußeren Güter.

Hat die homerische Weltanschauung das Leben und Denken der Griechen, mindestens in den oberen Schichten der Gesellschaft, auf Jahrhunderte hinaus beeinflusst, so würde das sicherlich nicht denkbar sein, wäre sie nicht ein echter Ausdruck des griechischen Volksgeistes selbst gewesen, mochte sie auch besonderer Kulturbedingungen zu ihrer Entfaltung bedürfen. Diese Weltanschauung ist aber eine so eigenartige, trotz der hohen Entwicklung geistiger Kräfte, die sie voraussetzt, so ursprüngliche, bei aller Kindlichkeit des Glaubens und Wissens wiederum so besonnene, daß ihr Bild durch die Vergleichung mit anderen Kulturen und Zuständen nur getrübt werden kann. Sie ist innerhalb der griechischen Welt ebensowenig ein Zeitalter der „Aufklärung“, wie sie etwas anderes als einige oberflächliche Analogien mit unserem „Mittelalter“ gemein hat. Solche Ausdrücke sind daher nur geeignet, falsche Ideenassoziationen zu erwecken, die der Eigenart dieser Kultur und dieser Lebensanschauung Eintrag tun.

c. Der Kampf der Philosophie gegen die Volksreligion.

Doch die Lebensauffassung der homerischen Welt konnte, so tiefe Nachwirkungen sie im griechischen Volksbewußtsein zurückließ, doch vor allem in ihren religiösen Grundlagen, dann aber auch in der sittlichen Wertung der Menschen und Dinge nicht unverändert bleiben. Der Einfluß des Adels wich der wachsenden Macht des Bürgertums, für das die Heldenideale Homers ihren Wert verloren. Hatten die siegreichen Kämpfe gegen die Barbaren das Staatsbewußtsein der Hellenen mächtig gehoben, so brachten sie zugleich neue, auf fremdem Boden entstandene Ideen unter ihnen in Umlauf. Die Entwicklung des städtischen und des staatlichen Lebens, die miteinander zusammenfielen, erhöhte die geistige Beweglichkeit. Der in den ionischen Pflanzstädten Kleasiens beginnende Handel erweiterte den Gesichtskreis, und allmählich begann ein selbständiges Interesse an Erd- und Völkerkunde Einzelne auch aus dem Mutterlande zu fremden Völkern zu führen und die Kunde von diesen, von ihren Göttern und von ihren Unternehmungen in Krieg oder Frieden unter den Griechen zu verbreiten. So wurde

allmählich der naive Glaube an die homerische Götterwelt erschüttert. Schon bei Herodot spielt die Reflexion über den Wert des menschlichen Lebens und über das Verhältnis des Menschen zur Gottheit eine stark hervortretende Rolle. Daß niemand vor seinem Ende glücklich zu preisen sei, daß die Götter den Übermut demütigen, und daß der Mensch nicht nur die Strafe, sondern auch, wenn es ihm glücklich geht, den Neid der Götter zu fürchten habe, das ist eigentlich die ständige Moral seiner Erzählungen. Vollends in den Dichtungen der Tragiker tritt uns weit überwiegend der Ernst des Lebens und zuweilen nicht unvernünftig der Groll über eine Weltordnung entgegen, die den Schuldlosen mit dem Schuldigen leiden läßt. Schon bei Äschylus äußert er sich zunächst mehr in schweren Zweifeln an der Gerechtigkeit der Götter als in solchen an den Göttern selbst, bis freilich auch dieser Zweifel vernehmlich in den Schöpfungen des dritten der drei großen Tragiker, des Euripides, anklingt. Damit beginnt zugleich bei Dichtern und Rednern jener Preis der guten alten Sitte, der, wenn er auch nicht immer beweist, daß die alte Sitte wirklich gut war, doch ein ziemlich sicheres Zeichen geänderter sittlicher Lebensanschauungen zu sein pflegt.

In diese Bewegung greift nun die Entwicklung der Philosophie ein. Sie ist vielleicht mehr Ausdruck der neuen Zeitstimmung, als daß sie selbst auf diese erheblich gewirkt hätte. Denn es sind zunächst einzelne Männer, die sich, wahrscheinlich nur von wenigen ihrer Zeitgenossen verstanden, mit den Waffen des strengen Denkens an die großen Probleme des Daseins heranwagen. Der Geschichte der Wissenschaft gelten diese Männer heute noch als die ersten, die von der phantastischen Naturbetrachtung der mythischen Kosmogonien zu dem Versuch, das Wesen der Welt in Begriffen zu erfassen, fortgeschritten seien. Jener älteste Abriß einer Geschichte der Anfänge der Philosophie, die wir in dem ersten Buch der aristotelischen Metaphysik besitzen, beeinflußt hier bis auf den heutigen Tag unsere Schätzung dieser ältesten Denker. Weil es dem Aristoteles in dieser Einleitung seinem Thema gemäß nur auf eine Schilderung und Kritik der vorangegangenen kosmologischen Lehren ankam, so gelten uns jene heute schlechthin als „Kosmologen“ und „Physiker“. Und doch fehlt es nicht an Spuren, die darauf hinweisen, daß diese Zeit des 7. und 6. Jahrhunderts eine Zeit gewaltiger ethischer und religiöser Bewegungen gewesen ist, die vor allem in eben jenen „Kosmologen“ einen energischen Ausdruck fanden.

Von zwei Punkten ist, so scheint es, diese Bewegung ausgegangen. Auf der einen Seite steht der Pythagoreismus sichtlich in enger Fühlung mit uralten orphischen Geheimkulten. Er ist wahrscheinlich aus solchen hervorgegangen, indem unter dem Einfluß des beginnenden wissenschaftlichen Denkens das Streben sich regte, für die in jenen Kulten gepflegten Vorstellungen von der Seele und dem künftigen Leben eine Begründung zu suchen*). In dem pythagoreischen Bund, der selbst mehr den Charakter einer religiösen Sekte als den einer philosophischen Schule besitzt, tritt uns so zum ersten Male eine tief in die ethische Entwicklung der kommenden Zeiten eingreifende Erscheinung entgegen, die sonst zumeist nur in spärlichen Andeutungen erhalten blieb: das ist der in diesen Jahrhunderten stark zunehmende Einfluß eines religiösen Sektenwesens, das neben der öffentlichen Religion in den Mysterienkulten ein verborgenes Dasein führte, das aber allmählich auf Glauben und Gesinnung einen wachsenden Einfluß gewann. In diesen Sekten wird gerade der Gedanke eifrig gepflegt, den die homerische Lebensanschauung sich so ferne wie möglich gehalten, und der auch der späteren Religion der Griechen, soweit er in ihr eine Rolle spielt, wohl nur aus diesen Kulten zufließt: der Gedanke an das Jenseits, an Tod und Unsterblichkeit, und, was damit eng zusammengeht, an die Vergeltung in einem jenseitigen Leben. Daß damit neben den bacchischen und orgiastischen Ausartungen, die besonders da sich bemerklich machten, wo das Treiben dieser Kulte in die Öffentlichkeit trat, im ganzen diese religiösen Sekten eine ernstere Lebensrichtung begünstigten, dafür ist der pythagoreische Bund mit seiner Forderung der Reinheit des Lebens, seiner Askese, seiner strengen Gymnastik des Körpers und Geistes, die nun nicht mehr als ein erfreuendes Spiel, sondern als ernste Pflichterfüllung geübt wird, endlich mit seiner Hinneigung zu spartanischen Sitten und Staatseinrichtungen ein sprechendes Zeugnis. In der aus dem Orient auf griechischen Boden verpflanzten Seelenwanderungslehre aber äußert sich gleichzeitig das Streben, jenen religiösen Unsterblichkeitshoffnungen samt den an sie geknüpften Vergeltungsvorstellungen eine immerhin wissenschaftliche Form zu geben; und indem diese Form von den Vorstellungen weit abwich, in denen sich die öffentliche Religion ein Fortleben nach

*) Erwin Rohde, *Psyche*, Bd. 2³, S. 137 ff. Schon Th. Ziegler hat übrigens, hier im Gegensatze zu Zeller, die Bedeutung des Pythagoreismus wesentlich auf ethischem Gebiet gesehen. (*Die Ethik der Griechen und Römer*, 1881, S. 27.)

dem Tode dachte, regte sich hier die nämliche Selbständigkeit des Denkens, wie sie auch in den kosmologischen Spekulationen der pythagoreischen Schule den überkommenen mythischen Weltbildern gegenübertrat.

Hier steht nun zugleich der Pythagoreismus mit jener anderen Gedankenbewegung in naher Beziehung, die den zweiten Ausgangspunkt der neuen ethischen Richtung dieses Zeitalters bildet, und die daneben energisch bemüht ist, die kosmogonische Dichtung durch ein begreifendes Verständnis der Welt zu ersetzen. Sie wirkt, nachdem sie bei den alten milesischen Physikern begonnen, in den Schöpfungen Heraklits und der Eleaten am mächtigsten nach. Wenn einige, wie Aristoteles berichtet, von Thales, dem ersten der milesischen Physiker, gesagt hatten, an die Stelle des Okeanos und der Thetys habe er das Wasser gesetzt, so wirft dieses Wort, wahrscheinlich ohne es zu wollen, ein helles Licht auf die gewaltige religiöse Bedeutung dieser neuen Art der Weltbetrachtung. Die alten homerischen Götter konnten ihr gegenüber nicht mehr standhalten; und unausbleiblich mußte diese religiöse Umwälzung nun auch tiefgreifende Veränderungen des sittlichen Bewußtseins mit sich führen. „Die Gottheit ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr,“ sagt Xenophanes. „Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden, wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst das Aussehen hätte.“ Von Homer und Hesiod heißt es: „Alles haben sie den Göttern angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig Betrügen.“ Heraklit aber spricht: „Homer verdiente aus den Preiswettkämpfen verwiesen und mit Ruten gestrichen zu werden.“ Und: „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein lebendiges Feuer.“ Hier kann von einem Kompromiß mit der alten Religion nicht die Rede sein. Solche Worte, gewaltig, wie ihnen nur manche aus dem Munde der Propheten des alten Bundes verglichen werden können, erheben die Forderung einer neuen religiösen Weltanschauung, die mit der seitherigen nichts mehr gemein hat. Daß diese Forderung auch die einer neuen sittlichen Lebensanschauung in sich schließt, das erhellt aber klar aus dem verdammenden Urteil, mit dem hier die homerische Welt in der sie repräsentierenden Dichtergestalt getroffen

wird. Und noch andere Worte von hohem sittlichem Ernst, die aus einer von der Sonne Homers nicht beschienenen, weit abliegenden Welt zu kommen scheinen, klingen uns aus so manchem Satz Heraklits entgegen. Über das Glück heißt es: „Bestände das Glück in körperlichen Lustgefühlen, so müßte man die Ochsen glücklich nennen, wenn sie Erbsen fressen.“ Gegen die Sühnezeremonien: „Reinigung von Blutschuld suchen sie vergebens, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot geraten, sich mit Kot abwaschen wollte.“ Ferner: „Frevelmut soll man eher löschen als Feuersbrunst,“ und: „Eigendünkel ist eine fallende Sucht.“ Über gut und böse heißt es: beide seien eines, da doch auch die Ärzte durch ihre Gut-taten nur die Krankheit aufheben. Das Denken aber wird der größte Vorzug genannt, und „die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend“. Doch „der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest, so tiefen Grund hat sie“ *). Sicherlich, das ist eine andere religiöse und sittliche Weltanschauung als die homerische. Selbst Demokrits Eudämonismus, so sehr er in dem Genuß des wirklichen Lebens seine Befriedigung findet, wie weit ist er doch entfernt von den Idealen der homerischen Welt! Über den Lebensregeln, die uns von ihm erhalten sind, liegt eine ungetrübte Heiterkeit des Gemüts, ein in der tiefen Überzeugung von den bleibenden geistigen Werten des Daseins ruhender Friede ausgebreitet, zu dem, wie man hier erst begreift, jenes wunderbare Gebäude einer unwandelbaren gesetzlichen Weltordnung, das er in seiner Atomistik entwarf, die harmonische äußere Ergänzung bildet; und wie verkehrt es ist, diesen Denker um einiger naturphilosophischer Analogien willen mit dem Schlagwort des Materialismus abtun zu wollen, springt klar in die Augen. „Wer nach geistigen Gütern strebt,“ so spricht Demokrit, „der strebt nach göttlichem Gewinn, wer nach leiblichen, nach irdischem.“ Und weiterhin: „Gut ist noch nicht Nichtfreveln, sondern nicht freveln wollen.“ „Adel der Zugtiere besteht in der Wohlbeschaffenheit ihres Körpers, der der Menschen in der guten Verfassung ihres Charakters.“ „Wer Unrecht tut, ist unglücklicher, als wer Unrecht leidet.“ „Wer niemanden liebt, kann auch von niemanden geliebt werden.“ „Aus der Klugheit erwachsen diese drei Früchte: wohl denken, wohl reden, recht handeln“ **). Freilich, Ge-

*) Ich folge hier den trefflichen Übersetzungen von H. Diels, Die Fragmente der vorsokratischen Philosophen, 1903, S. 49 ff.

**) H. Diels, Ebend. S. 402 ff.

danken wie diese können nur das Eigentum weniger, weit über die Menge emporragender Menschen sein. Immerhin sind sie aus ihrer Zeit hervorgegangen, und eine Zeit, die solche Gedanken reifte, muß auch sonst starke Antriebe ethischer Selbstbesinnung in sich enthalten haben.

d. Die sophistische Aufklärung.

Fast in überstürzter Hast hat die nun kommende Zeit diese ethische Selbstbesinnung gesteigert und sie in weite Kreise getragen. Indem die politischen Geschicke auf lange hinaus Athen zum Mittelpunkt der geistigen Bildung und damit zum Sammelpunkt vorwärtsstrebender Geister machten, begann hier mit dem perikleischen Zeitalter jene erste wirkliche Aufklärungsperiode, welche die Geistesgeschichte erlebt hat. Wenn sie im Hinblick auf die Männer, die die Hauptträger der Bildung dieser Zeit waren, die „sophistische“ genannt wird, so tut man dabei freilich gut, zunächst sich der Ideenverbindungen zu entschlagen, die der Name des Sophisten wachzurufen pflegt, seit Plato seine vernichtenden Streiche gegen die Sophistik geführt hat. Mochten diese die eiteln und herabgekommenen späteren Vertreter dieser Klasse mit Recht treffen, die Bedeutung der Sophistik überhaupt wird davon nicht berührt. Wenn diese Männer als die ersten aus der Unterweisung in den Fundamenten der allgemeinen Bildung und aus der Anleitung zu den Kenntnissen und Künsten, deren man in dem regen öffentlichen Leben bedurfte, einen Beruf machten, so war dieser neue Beruf eben aus den Bedürfnissen der Zeit hervorgewachsen; und wenn sie für die Ausübung desselben Bezahlung nahmen, so war das nicht minder eine Folge jener Erhebung des minder begüterten Mittelstandes zu Ansehen und Einfluß, in der sich selbst schon die neue Zeit ankündigte. Bezeichnend genug für die Verbreitung dieser neuen geistigen Bewegung ist es, daß diese Lehrer der Beredsamkeit und anderer, namentlich im politischen Leben nützlicher Kenntnisse aus den verschiedensten Gegenden Griechenlands, darunter wieder besonders den Ländern ionischen Stammes herkamen. Wenn Athen zum bevorzugten Schauplatz der Tätigkeit dieser Wanderlehrer wurde, so war das nur eine Folge der dominierenden Stellung, die es auch auf geistigem Gebiet errungen. Wie der Beruf der Sophisten ein Erzeugnis der Zeit war, so ist aber nicht minder die Lebensanschauung, die ihre Führer vertraten, aus den Bedingungen dieser Zeit hervorgegangen. War der alte naive Götterglaube schon durch die vorangegangene Philosophie erschüttert, so

waren die kosmologischen Spekulationen, in denen diese das Welt-rätsel zu lösen versuchte, durch die Widersprüche, in die sie miteinander traten, ihrerseits zweifelhaft. Bereits bei den jüngeren Eleaten und den Schülern Heraklits war daher eine starke Skepsis auch gegenüber diesen Begriffsdichtungen hervorgetreten. Vor allem jedoch war das Interesse selbst ein anderes geworden. Das Wort, das einmal Sokrates aussprach, daß man von den Wiesen und Bäumen nichts lernen könne, es bezeichnet treffend die wachsende Gleichgültigkeit gegen die Naturphilosophie. Der Mensch, sein Wesen, sein Tun, seine Schöpfungen in Sprache, Sitte, Staat — das sind die herrschenden Probleme dieser griechischen wie jeder spätern Aufklärungszeit. Die Stellung aber, die sie danach zur Religion einerseits und zur Wissenschaft anderseits einnimmt, sie wird schlagend durch die zwei Worte bezeichnet, die den geistigen Führer dieser ganzen Aufklärungsbewegung, den Protagoras, zu ihrem Urheber haben: „Was die Götter betrifft, so weiß ich nicht, daß sie sind, noch daß sie nicht sind; denn dies zu wissen, hindert die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens,“ und: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, und der nicht seienden, daß sie nicht sind.“ Nicht der Glaube an die Götter wird durch den ersten dieser Sätze zurückgewiesen, sondern der Anspruch, ihr Wesen erkennen zu wollen. Religion und Wissenschaft haben nichts mehr miteinander zu tun, und der einzige Gegenstand dieser ist schließlich der Mensch. Er allein ist das Maß der Dinge: die Welt ist so, wie sie ihm erscheint. Damit braucht die Erkenntnis keineswegs auf den subjektiven, individuell veränderlichen Sinnenschein eingeschränkt zu werden, und Protagoras selbst hat schwerlich schon diese verneinende Skepsis vertreten, mit der dann freilich die spätere Sophistik zu prunken pflegte*). Selbstherrlich aber tritt auch bei ihm der Mensch der Welt in allem dem gegenüber, was er aus eigener Kraft hervorbringt. Darum ist das menschliche Denken und Handeln nicht bloß der nächste und wichtigste Gegenstand menschlichen Interesses, sondern es ist auch derjenige, der eigentlich allein und unmittelbar unserem Erkennen er-

*) Daß das Bild des Sophisten, das die platonischen Dialoge entwerfen, namentlich dieser späteren Sophistik entnommen sind, wird heute wohl allgemein anerkannt. Auf die wesentlich andere Stellung, die Protagoras einnimmt, hat hauptsächlich E. Laas (Idealismus und Positivismus, I, 1879, S. 18 ff.) und dann neuerdings Th. Gomperz (Griechische Denker, I, 2. Aufl., S. 352 ff.) hingewiesen.

geschlossen ist. Was Wunder, daß diese sophistische Aufklärung hier alsbald der selbstgewissen Überzeugung verfällt, daß uns das Wesen des Menschen aus der eigenen Reflexion über unser Tun und Lassen vollkommen bekannt sei. Wie der aufgeklärte Philosoph selbst ein verständig überlegender Mann ist, so ist ihm alles, was die Menschheit je hervorgebracht hat, Erzeugnis verständiger Überlegung, und der Wert dieses Erzeugnisses besteht in seiner nutzbringenden Anwendung. Die berühmte Frage, ob „aus Natur oder Satz“ (φύσει oder θέσει) was der Mensch erreicht und erzeugt habe, Sprache, Sitte, Recht und Staat, entstanden — das ist die Frage, deren Aufstellung dieses Zeitalter als ein solches der Aufklärung schon hinreichend kennzeichnet. Bis dahin hatte man die natürlichen Erzeugnisse des menschlichen Zusammenlebens als ein Gegebenes hingenommen wie die Natur selbst. Indem man die Frage erhob, ob diese naive Anschauung die richtige sei, hatte man sie innerlich schon verneinend beantwortet. „Aller Dinge Maß ist der Mensch“ — warum sollte er nicht vor allem auch das Maß der Dinge sein, die er selber hervorgebracht hat? Die Frage würde berechtigt sein, wenn nicht die Antwort, welche die sophistische Aufklärung auf sie gibt, selber eigentlich allzu naiv wäre. Weil der Mensch das Maß aller Dinge ist, die er erzeugt, deshalb ist diejenige Eigenschaft des Menschen, die man aus eigener Übung am genauesten kennt, die Reflexion, Ursprung und Maß aller menschlichen Gebilde. Auch das sittliche Leben ist ein Produkt verständiger Überlegung. Der Mensch handelt als einzelner wie in der Gesellschaft so, wie es ihm selbst am besten dünkt, und das Beste ist jedesmal das für ihn Nützlichste. So mündet die Moral der sophistischen Aufklärung unvermeidlich im Egoismus. Schwerlich hat die ältere Sophistik, an deren Spitze Protagoras steht, dies schon in dem Sinne getan, daß sie die selbstsüchtigen Motive des einzelnen als schlechthin allein maßgebend für sein Tun ansah, sondern, wie der Satz von dem Maß der Dinge vom Menschen überhaupt galt, so mochte auch als die allgemeine Quelle menschlichen Handelns der Egoismus gelten, ohne daß man dabei die Notwendigkeit einer gewissen Selbstregulierung der Interessen verkannt haben wird. Immerhin hat die Sophistik mit dem Charakter der Zeit, deren Ausdruck sie war, darin wohl gleichen Schritt gehalten. Je mehr im Laufe dieser Zeit das öffentliche Leben selbst zum Schauplatz eines Wettlaufs nach Reichtum und Macht wurde, bei welchem der Staat nicht mehr als Selbstzweck, sondern als Mittel zur Ausbeutung persönlicher Interessen erschien, um so mehr versuchten

auch diejenigen, die es unternahmen, die jüngere Generation zu solchem Wettkampf heranzubilden, eine theoretische Rechtfertigung dieser unerfreulichen Wirklichkeit. Lag es doch ohnehin bei dem vorherrschenden Betrieb der Rhetorik, dessen man sich befließigte, nahe genug, den Grundsatz, der als Probe rednerischer Meisterschaft galt, „die schwächere Sache zur stärkeren zu machen“, auf Handel und Wandel überhaupt zu übertragen. Doch, wie dem auch sei, der entscheidende Charakter der Sophistik auch auf ethischem Gebiet ist zweifellos der, daß sie die Reflexion zum Maßstab nicht nur, sondern zum Motiv des menschlichen Handelns nimmt. Eine Reflexionsethik auf dem verhältnismäßig naiven Standpunkt der Betrachtung, der hier allein möglich war, konnte aber füglich kaum ein anderes als den Egoismus zur Grundlage haben, mochte dabei immerhin in der Art, wie diese geltend gemacht wurde, hier schon, so gut wie in den späteren ähnlich angelegten ethischen Systemen, ein nicht unerheblicher Spielraum bleiben. Wie das sittliche Leben selbst aller Wahrscheinlichkeit nach mit der wenig gebändigten Herrschaft selbstsüchtiger Triebe begonnen hat, so konnte auch dieser erste Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Moral kaum ein anderes als das eigennützige Interesse zum leitenden Motiv nehmen, und man würde unrecht tun, wollte man die Ergebnisse einer solchen Reflexion und die Aussprüche tiefster Lebensweisheit, wie sie uns von einem Heraklit oder Demokrit überliefert sind, mit gleichem Maße messen. Bei diesen handelte es sich eben immer noch um unmittelbar erfaßte praktische Lebensnormen. Hier aber wurde, so viel sich sehen läßt, der erste Versuch gemacht, den in der Natur des Menschen liegenden Quellen des sittlichen Tuns nachzugehen.

2. Die klassische Ethik der Griechen.

a. Die sokratische Reformation.

In diesem Streben steht der Mann, der als der erste in der Erforschung jener Quellen in die Tiefe gedrungen ist, weil er die praktische Lebensweisheit der älteren Denkergeneration mit dem unermüdllichen Trieb nach Erkenntnis der menschlichen Natur verband, Sokrates, an sich durchaus mit der Sophistik auf gleichem Boden. Er ist ein Sohn des gleichen Zeitalters der Aufklärung. Zwar ist er von einem ungleich lebendigeren religiösen Gefühl erfüllt. Ob er aber zu den Volksgöttern wesentlich anders sich verhielt als seine sophistischen Zeitgenossen, darf man bezweifeln. Wenn er dem del-

phischen Gott seine besondere Ehrfurcht bezeugte, so geschah das wohl weniger um der sonstigen mythologischen Attribute dieses Gottes als um jenes Wahlspruchs der Selbsterkenntnis willen, den der Gott mit dem Philosophen gemein hatte. Den kosmologischen Mythen und ihren Fortbildungen in der Philosophie vollends stand auch er, ebenso wie der Natur selbst, gleichgültig gegenüber. Ebenso ist das Medium, in dem sich das sokratische Denken bewegt, das gleiche: das der Reflexion, der verständigen Überlegung über die nützlichen und schädlichen Folgen menschlichen Tuns, wobei ohne weiteres die Ergebnisse dieser Reflexion als die Beweggründe des Handelns selber betrachtet werden. So ist auch dem Sokrates der Mensch, und zwar der Mensch der Aufklärung, der über Zweck und Mittel reflektierende, das Maß der Dinge. Auch seine Moral ist eine Verstandesmoral, die, wie es auf dieser relativ naiven Stufe nicht anders sein konnte, eigentlich immer wieder auf den individuellen Nutzen als den entscheidenden Gesichtspunkt zurückkommt. Daraus erklären sich denn auch so manche Aussprüche, die uns heute mit der Vorstellung eines sittlichen Reformators schwer vereinbar scheinen. Wenn er aber trotz alledem ein solcher Reformator, wenigstens für die Kreise, auf die er Einfluß gewann, wirklich geworden ist, so lag dies eben daran, daß sich hier die reflexionslustige und utilitarische Stimmung dieser Aufklärungszeit mit einem Charakter vom höchsten sittlichen Ernste verband. Der Zwiespalt, der sich zwischen seinem tiefen sittlichen Gefühl und den dürftigen Denkmitteln, über die er verfügte, erhob, trieb ihn dann um so energischer an, nun diesen Denkmitteln wenigstens alles das abzugewinnen, was sich ihnen mit ernstem Bemühen entringen ließ. Damit hängt die zweite Seite der Bedeutung dieses Mannes zusammen, der ungeheure Einfluß, den er als Erfinder und Meister der Induktion und einer auf positive Begriffsbildung gerichteten Dialektik auf die kommende Wissenschaft ausgeübt hat, eine Seite seines Wesens, die, wenn man sie in den Vordergrund stellt, leicht dazu verführen kann, in Sokrates, wie es in der Tat geschehen ist, in erster Linie nur den bahnbrechenden Denker der theoretischen Philosophie zu sehen. Daß diese Ansicht freilich von der ihm eigenen Wertschätzung der Dinge weit abführt, und daß Sokrates selbst in seiner Methode nie etwas anderes gesehen hat als ein Mittel, das der sittlichen Selbsterkenntnis dienen sollte, ist augenfällig. Indem er diese Methode, aus der Zergliederung einzelner Meinungen und Tatsachen die festen sittlichen Begriffe zu finden, die als Richtschnur

für das menschliche Handeln dienen könnten, in seiner Gesprächsführung übt, bleibt sein Standpunkt ganz und gar derjenige der Reflexionsmoral, wie das schon in dem ausschließlichen Wert sich kundgibt, den er der Erkenntnis beilegt. Aber diese Reflexionsmoral gewinnt doch in dem Maße einen tieferen Inhalt, als seine Untersuchung von Anfang an von hohem sittlichem Ernst getragen und als sein Denken überall auf die Scheidung des Unwesentlichen und Veränderlichen vom Bleibenden und Wertvollen gerichtet ist. So gelten ihm denn auch alle die Beweggründe als nichtig oder mindestens als untergeordnet, die auf die Befriedigung vorübergehender Lust oder vorübergehenden Nutzens ausgehen, die aber als die wahrhaft menschenwürdigen, die eine dauernde Befriedigung erwecken. Allerdings lassen ihn diese Erwägungen einen seinem Inhalte nach sicher definierten Tugendbegriff nicht gewinnen, daher sich denn auch in seinen Ausführungen nicht nur das Gute und das Nützliche und Angenehme bisweilen vollständig zu decken scheinen, sondern selbst verhältnismäßig untergeordneten Arten des Nützlichen ein ethischer Wert zuerkannt wird. Die ganze Lebensanschauung des Sokrates würde man nach solchen einzelnen Äußerungen falsch beurteilen. Denn so unzulänglich im ganzen sein Standpunkt der ethischen Reflexion auch sein mag, so liegt doch der sophistischen Skepsis gegenüber, die überall die subjektive Veränderlichkeit betont, in jener Forderung der Dauer ein wichtiger Fortschritt. Wird bei der Wahl der Motive dem allein, was nachhaltige Befriedigung gewährt, der Vorzug eingeräumt, so ist damit diese Wahl zur Sache einer weit ausblickenden vernünftigen Überlegung gemacht, die von den vorübergehenden die bleibenden Güter scheidet. Darum fließt aus jener Forderung unmittelbar der sokratische Satz, daß Tugend und Wissen eins seien, daß also niemand wissentlich Böses tun könne. Außerdem kann aber das bleibend Wertvolle, wie es für das einzelne Bewußtsein ein feststehendes ist, so auch nicht von Subjekt zu Subjekt wandelbar sein, sondern es muß einen allgemeingültigen Wert besitzen. In diesem Sinne schließt sich an den Satz, daß Tugend Wissen, der andere, daß die Tugend lehrbar sei. Nur ein Wissen, das seinen festen Grund in den allgemeinen Gesetzen der Menschennatur hat, kann von dem einen mitgeteilt werden an andere. Das ist der volle Gegensatz zu jener Sentenz des Gorgias, nach der, selbst wenn es ein Wissen gäbe, dieses nicht mitteilbar sein würde.

Doch noch eine weitere Folgerung wird durch den Gedanken

der Allgemeingültigkeit des Tugendbegriffs nahegelegt. Ist was für den einen auch für den anderen gut und nützlich, dann kann es nicht mehr geschehen, daß die Interessen der einzelnen wirklich in Streit geraten, sondern wo ein solcher droht, da muß durch vernünftige Erwägung aller wahren Interessen eine Lösung gefunden werden. Zweifellos ist diese Folgerung von Sokrates am wenigsten in seiner Lehre zum Ausdruck gebracht worden. Seine Aufmerksamkeit war allzusehr der individuellen Lebensführung zugewandt, als daß die darüber hinausgehenden Forderungen zu ihrem gebührenden Rechte gelangt wären. Wenn er nach Xenophons Zeugnis gelegentlich äußerte, derjenige Mann scheine des größten Lobes wert, der seinen Feinden im Bösetun, seinen Freunden im Wohltun zuvorkomme*), so scheint hier sein individueller Nützlichkeitsstandpunkt wenig von der landläufigen Volksmoral abzuweichen. Freilich aber darf man nicht vergessen, daß solche einzelne Aussprüche von den Gelegenheiten abhängen, bei denen sie getan wurden, und daß sie daher nicht immer auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen. Bedeutsamer für Charakter und Tendenz der sokratischen Lehre ist der Hinweis auf die zwei Quellen der Sittengebote, auf die geschriebenen Gesetze des Staates und die ungeschriebenen der Götter**). Er ist hier der philosophische Interpret einer Scheidung, die in dem sittlichen Bewußtsein seiner Zeit sich vollzogen hatte, der Scheidung in das innere moralische Sittengebot und in die äußere Rechtsordnung. In dem Gehorsam gegen beide besteht ihm das Kennzeichen des gerechten Mannes. Hier aber ist zugleich der Punkt, wo sein eigenes Beispiel über den Inhalt seiner Lehren hinausgeht. Seinen eigensten Lebensberuf fand Sokrates in der Belehrung seiner Mitbürger. Zu der ethischen Selbstbesinnung, die ihm Bedürfnis geworden, auch andern nach Kräften zu verhelfen, dies erkannte er als seine höchste sittliche Pflicht, von der er nicht lassen konnte, ohne seinem Leben seinen Inhalt zu nehmen. Doch nicht minder war er von der Überzeugung durchdrungen, und er hat ihr seinen Schülern gegenüber wiederholt Ausdruck gegeben, daß der Gehorsam gegen die Staatsgesetze die Pflicht eines jeden sei. Dem Konflikt zwischen dieser allgemeinen Pflicht des bürgerlichen Gehorsams und der individuellen Pflicht der inneren Berufstreue, die er als ein sittliches Gebot empfand, wußte er nicht anders zu begegnen, als indem er willig dem Todesurteil seiner Richter sich

*) Xen., Mem. II 3, 14.

**) Xen., IX 4, 12—25.

fügte, so leicht es ihm gewesen wäre, durch die Flucht aus dem Kerker oder durch das Versprechen des Verzichts auf seine Lehrweise dem Tod zu entgehen. Mit Recht hat man darum bemerkt, Sokrates sei in den Tod gegangen, weil ihm das Leben ohne jenen freiwillig gewählten Beruf nicht mehr lebenswert schien, und so sei dieser Tod nur eine Bestätigung des nämlichen Eudämonismus, den er in seiner Lehre verkünde. In der Tat, von einem kategorischen Imperativ der Pflicht, dessen Verdienst im kantischen Sinne in der Pflichterfüllung ohne Neigung bestünde, kann bei ihm keine Rede sein. Wohl aber handelt es sich hier um ein Glücksbedürfnis, das mit der Pflicht selber zusammenfällt, weil nur die Pflichterfüllung als erfreulich und erstrebenswert gilt. Dazu ist die sokratische Ethik zu sehr eine selbst erlebte gewesen, als daß ihm pflichtgemäßes Leben und befriedigendes Leben (*δικαίως ζῆν* und *εὖ ζῆν*) überhaupt als verschieden hätten erscheinen können. Doch ein anderes bleibt die Betätigung einer solchen Einheit im eigenen Leben, ein anderes das lehrhafte Aussprechen derselben. Wenn sonst jene meist hinter diesem zurückbleibt, so besteht umgekehrt die Größe dieses Mannes darin, daß seine Lehre nur eine unvollkommene Annäherung an die sittliche Tat seines Lebens ist. Dies findet seinen Ausdruck in der weit über die griechische Welt sich ausbreitenden geistigen Bewegung, die den Tod des Sokrates zur Folge hat. Eine Literatur apologetischer Schriften sucht das Gedächtnis des Meisters von den wider ihn erhobenen Anklagen zu reinigen und das Bild seiner Persönlichkeit der Nachwelt zu bewahren. Mehrere philosophische Schulen, unter denen die der Kyniker unter Antisthenes, die der Hedoniker unter Aristipp spätere Entwicklungen voraus verkünden, suchen mehr unter dem Eindruck seines persönlichen Vorbildes als seiner Lehre seine Gedanken nach verschiedenen Richtungen weiterzuführen. Sie alle überragt sein größter Schüler, der zugleich der größte Ethiker der Griechen gewesen ist, Plato. Seine ganze Philosophie, die er seinem Lehrer in den Mund legt, ist das höchste Zeugnis für die Macht dieser von Sokrates ausgehenden Bewegung.

b. Die Entstehung des Idealismus und die Wiedergeburt der Religion aus der Philosophie.

Eine geistige Umwälzung von unermeßlicher Tragweite, die auf die spätere Weltanschauung der Griechen und auf die ganze Folgezeit bis in unsere Tage herab ihre Wirkungen ausgeübt hat,

vollzog sich im unmittelbaren Anschlusse an die sokratische Lehre. Der Mann, dessen Werk diese Umwälzung war, hat aber, so groß sein persönlicher Anteil an ihr sein mochte, sichtlich zugleich unter dem Antrieb der allgemeinen Stimmung gehandelt, die sich gegen die sophistische Aufklärung und gegen die öffentlichen Zustände richtete, für die man, wie so oft, Symptom und Ursache verwechselnd, jene verantwortlich machte. Der Wunsch nach einer geordneten, von sittlichem Geist getragenen Staatsleitung, die Sehnsucht nach einer Religion, die den längst erschütterten Götterglauben ersetzen könne, hatte sich weiter Kreise bemächtigt. Dies sind, so viel sich sehen läßt, die Antriebe, die den größten der sokratischen Schüler in der Arbeit eines langen Lebens jenes wunderbare Lehrgebäude vollenden ließen, in dem sich das Beste, was bis dahin der hellenische Geist hervorgebracht, mit Gedanken verband, die, der Zeit vorausseilend, die Bedürfnisse kommender Geschlechter prophetisch vorausszusehen schienen. Wohl mochte dem Sprößling einer alten Adelsfamilie der spartanische Staat als leuchtendes Vorbild besserer Zustände vorschweben, wohl mochte ihm auch in der mystischen Theologie der orphischen und anderer Geheimkulte manches als tiefsinniges Symbol einer reineren Gotteserkenntnis erscheinen. Aber das Einzigartige dieses platonischen Idealismus bleibt dies, daß er selbst aus jener Aufklärung hervorging, deren Vertreter er in erbitterter Fehde sein Leben lang bekämpfte, und zu der die platonische Ideenwelt einen Gegensatz bildet, wie selten ein größerer in der Geschichte des menschlichen Denkens bestanden hat. Denn aus dem reifsten Erzeugnis des Aufklärungszeitalters, aus der sokratischen Ethik, der sokratischen Induktion und Begriffsdialektik hat sich in allmählichem Fortschritt, weiter zurückliegende Gedanken in sich aufnehmend und neu gestaltend, die platonische Ideenwelt entwickelt.

So schlug der siegreiche Gegner der sophistischen Aufklärung diese zum Teil mit den Waffen, die sie selber geschmiedet hatte. Als Sokratiker, ganz sich selbst in den Geist des Meisters, dem er seine Worte in den Mund legt, hineindenkend, beschäftigt sich Plato in seinen frühesten Dialogen durchaus nur mit jenem Grundbegriff der Ethik, der zumeist unausgesprochen das letzte und höchste Problem des sokratischen Denkens gewesen war, mit dem Begriff des Guten; und noch liegen hier die Versuche, diesen Begriff zu bestimmen, innerhalb der nationalen Anschauungen. Die Tapferkeit, die Gerechtigkeit, die Frömmigkeit und vor allen die maßhaltende Besonnenheit, die Plato als die vorzüglichsten Tugenden hervorhebt, galten ja

allgemein dem Griechen als solche. Auch in der Auffassung der Motive dieser Tugenden entfernt er sich zunächst kaum von seinem Vorbilde, indem er im einzelnen nachzuweisen sucht, daß das tugendhafte Handeln glückbringend und nützlich sei*). Nur darin verrät sich von frühe an das Einheitsbedürfnis des künftigen Metaphysikers, daß er eine innere Verschiedenheit der einzelnen Tugenden nicht anerkennt, sondern der Einheit des Wissens entsprechend auch die Einheit der Tugenden behauptet**). Keine von ihnen könne ohne die andern bestehen, da sie alle beherrscht werden von der Weisheit, als deren einzelne Teile oder Anwendungen die andern betrachtet werden. Schon in den letzten Dialogen dieser sokratischen Periode, wie im „Kriton“ und „Gorgias“, treten nun aber auch bereits die ethischen Motive des ganzen späteren Systems des Philosophen deutlich zu Tage. Indem Plato, vielleicht mehr unter dem Eindruck des sokratischen Todes als der sokratischen Lehre, den Satz: Unrecht leiden sei besser als Unrecht tun, zu einem ethischen Postulat erhebt, dem er in allen seinen Folgen nachzugehen sucht, wird er zu der Überzeugung gedrängt, daß das Gute seinen ihm allein zukommenden, für sich bestehenden Wert hat, der als solcher nicht mit dem Begriff des Nützlichen oder Angenehmen zusammenfalle. Dennoch würde der Gedanke unerträglich sein, zwischen der Lust und dem Guten bestehe ein dauernder Widerstreit. So bleibt kein anderer Ausweg, als der vorübergehenden Lust die unbegrenzt dauernde gegenüberzustellen. Diese, im sinnlichen Leben unerreichbar, kann aber nur in einem übersinnlichen Dasein gesucht werden***). Diese ethische Forderung verbindet sich nun weiterhin mit dem sokratischen Satz, daß Tugend und Wissen eins seien. Auch das Gute, das Objekt aller Tugenden, ist an sich nur Eines: es ist die weltbeherrschende Macht, die sich ebenso betätigt in den Gestaltungen der Natur wie in dem Denken und Handeln des Menschen. Damit wird das Gute zugleich zum Inhalt des Gottesbegriffs. Doch der Versuch, unter dieser Voraussetzung ein Weltbild zu gestalten, findet an der Tatsache des Unvollkommenen und Bösen eine Schranke. Die sinnliche Welt kann darum nur ein unvollkommenes Abbild einer idealen übersinnlichen Welt sein, ein Verhältnis, das dem zwischen den Begriffen und den sinnlichen Vorstellungen entspricht. In unsern Begriffen tragen wir die Erinnerungen an eine übersinn-

*) Protag. 36, p. 354—359.

**) Ebend. 18, 329 ff.

***) Rep. I 3, 329, V 20, 476 ff., und bes. IX und X.

liche, rein geistige Welt in uns; die Sinneseindrücke sind nur die äußeren Anlässe zur Erweckung solcher Erinnerungen. Jedem Objekt des Denkens entspricht so eine Idee, und das Gute ist die höchste der Ideen, der alle andern untergeordnet sind. In der Welt der Ideen herrscht vollständige Harmonie: jede einzelne steht mit der Idee des Guten in Übereinstimmung. In der räumlichen, sinnlichen Welt dagegen wird die Reinheit der Ideen getrübt: hier können die einzelnen untereinander wie mit der Idee des Guten in Widerstreit treten. So entsteht das Böse und Unvollkommene, das in einem künftigen, übersinnlichen Dasein überwunden werden, ebenso wie es in einem dieser Gebundenheit an die Sinnlichkeit vorausgegangenen noch nicht vorhanden war.

Daß das ethische Motiv dieser Weltanschauung durchaus mit dem der religiösen Vergeltungsvorstellungen übereinstimmt, ist augenfällig. Die Verwandtschaft mit der mystischen Theologie der Kulte, in denen diese Vorstellungen gepflegt wurden, ist darum wohl in der Neigung Platos zu erkennen, gerade hier seine philosophischen Gedanken in mythologische Bilder zu verhüllen. In dem Rahmen dieser mythologischen Bilder treten dann auch solche Bestandteile der alten Vergeltungsvorstellungen wieder auf, die in der philosophischen Gestaltung der Ideenlehre keinen Platz finden konnten, wie der Gedanke einer Bestrafung der Sünder und eines Läuterungsprozesses der Schuldigen*). Bedeutsamer noch ist ein anderer, ebenfalls in die mythische Form gekleideter, aber in seinem Kern echt philosophischer Gedanke, der die Frage der Entwicklung der sittlichen Ideen in dem empirischen Bewußtsein berührt. Mit dem Satze, daß dieses die Ideen in der Form der sinnlichen Vorstellungen schaut, ist eine innere Beziehung dieser Vorstellungen zu den Ideen, vor allem auch zur Idee des Guten vorausgesetzt. Aber es ist zugleich gefordert, daß diese Idee nicht in unverhüllter Gestalt dem Bewußtsein gegeben sei, sondern ebenfalls in einer sinnlichen Form, aus der erst das dialektische Denken den der Idee adäquaten Begriff erzeugt. Diese sinnliche Form des Guten ist nach Plato das Schöne. So führt er hier den alten hellenischen Gedanken einer inneren Einheit des καλόν und des ἀγαθόν in seine Philosophie ein. Im Phädrus knüpft er diesen Gedanken an das mythologische Bild des Eros, des Liebesgottes, an, der als ein von den Göttern stammender Wahnsinn von dem Liebenden Besitz ergreife, indem er an

*) Phädrus 248 ff. Phädon 109—115. Rep. X. 614 ff.

dem Anblick des Schönen die Liebe entzünde, die eine Sehnsucht der Seele nach dem unvergänglichen Urbild des Schönen sei. Unter allen Ideen ist die der Schönheit die strahlendste, daher sie auch in ihren irdischen Abbildern durch den klarsten unserer Sinne, durch das leuchtende Auge, erkannt wird. So erwacht an dem Anblick der Schönheit die Erinnerung an die Ideenwelt. Aber diese durch das schöne Objekt erweckte Erinnerung legt selbst wieder eine Entwicklung zurück, ähnlich wie sich ja auch die Erkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung allmählich zum Begriff erhebt. Die niederste Stufe ist die Liebe zum einzelnen schönen Körper; die zweite die Liebe zum Schönen in mannigfachen Gestalten, die noch am Sinnenschein haftet, doch in ihm schon dem Allgemeinen sich zuwendet. Die dritte ist die Liebe zur Schönheit der Seele, zur sittlichen Schönheit. Auch sie ist zuerst dem Einzelnen, der einzelnen sittlichen Persönlichkeit zugewandt, erhebt sich dann aber auf der vierten und höchsten Stufe zu jenem allgemeinen Sein, das der Inhalt der Wissenschaft und als solcher das vollkommenste Abbild der Ideenwelt selbst ist. Schon die sinnliche Liebe enthält jedoch diese letzte Form in ihrem Keime. Denn die Liebe des Freundes zum Freunde, durch die körperliche Schönheit angefacht, erhebt sich zur geistigen Liebe, und indem diese durch das gemeinsame Streben nach Wissen gepflegt wird, entspringt aus ihr endlich die Liebe zur Idee des Guten und Schönen selbst, das so als der wahre, wenngleich nur dunkel erkannte Gegenstand auch jener niederen Formen erscheint*).

Dieser erste Versuch, zwischen dem Ethischen und dem Ästhetischen eine innere Beziehung zu suchen, ist für Platos Ethik folgenreich. Durch sie ist diese vor einer Gefahr bewahrt geblieben, mit welcher der Gegensatz zwischen der Vollkommenheit der Ideenwelt und der Unvollkommenheit des sinnlichen Daseins sie bedrohte. Daß gleichwohl auch Plato dieser Gefahr, der Neigung zur Askese und Weltflucht, nicht ganz entging, dafür bildet namentlich der unter dem mächtigen Eindruck der Sterbestunde des Sokrates stehende „Phädon“ ein sprechendes Zeugnis. Hier wird ausgeführt, daß die Seele, da sie dereinst wieder in ihre übersinnliche Heimat zurückkehre, schon auf Erden der Trennung von dem sinnlichen Leibe so viel als möglich sich nähern solle, indem sie, der Sinnenlust entsagend, sich auf sich selber zurückziehe**). Wenn diese Stim-

*) Phädrus 237—257.

**) Phädon 79—84, 107.

mung auf die Dauer nicht die Übermacht gewinnen konnte, so ist dies vielleicht in erster Linie dem lebendigen Gefühl für die ethische Macht des Schönen und der Überzeugung zuzuschreiben, daß die schöne Idee der sinnlichen Form zu ihrer Betätigung nicht entbehren könne. Unter dem mäßigenden Einfluß dieser Überzeugung steht daher die sittliche Lebensanschauung seiner reiferen Jahre, wie sie vor allem in seinem größten ethischen Werke, in dem „Staat“, niedergelegt ist.

Wohl bleibt auch hier der Grundgedanke der Ideenlehre der vorwaltende, daß die Sinnenwelt in einem übersinnlichen, rein geistigen Sein ihren bleibenden Hintergrund habe, dessen dunkle Erinnerung die Seele in sich trage, und in das sie als in ihre Heimat zurückstrebe. Aber die sinnliche Welt ist zugleich ein Bild der Ideenwelt, und sie wird dies umsomehr, je mehr es dem von der Weisheit geleiteten sittlichen Handeln gelingt, die Idee des Guten in die Wirklichkeit überzuführen. Indem der Mensch dies vollbringt, gleicht seine Tätigkeit der des Weltschöpfers, der, selbst eins mit jener herrschenden unter den Ideen, die Natur in ihren verschiedenen Gestaltungen geschaffen hat, indem er die Ideen an ihnen teilnehmen ließ, wie dies Plato in dem „Timäus“ in mythischer Form ausführt. Wie aber die Idee des Guten hier nicht in einer einzelnen Naturgestaltung, sondern nur in dem Zusammenhang des Weltganzen zu ihrer Verwirklichung gelangt, so ist auch der Mensch in der beschränkteren Sphäre seines sittlichen Handelns nicht als Einzelner, sondern nur als Gesamtheit, im Staate befähigt, das Gute hervorzubringen. Nach dem Maß, in dem der Staat diesen Zweck erreicht, bestimmt sich sein sittlicher Wert. Von diesem Gesichtspunkte aus zeichnet Plato ein Staatsideal, bei dem ihm die Weltschöpfung und besonders die Schöpfung des Menschen in gewissem Sinn ein Vorbild der durch den Menschen zu vollbringenden Staatsschöpfung ist. Wie die menschliche Seele in drei Teile geschieden ist, in die erkennende, die leidenschaftliche und die begehrende, von denen die erste die Herrschaft über die beiden letzteren führt, so soll der Staat in drei diesen Seelenteilen entsprechende Stände geschieden werden: in den der Regierenden, dem als dem Träger des Vernunftprinzips die Pflege der Gerechtigkeit, die Obhut über die Staatseinrichtungen und die Erziehung der Jugend in die Hand gegeben ist; den Stand der Krieger, der den Schutz des Staates nach außen zu sichern hat; und endlich den Stand der Landbebauer und Gewerbetreibenden, dem die niederen, für die Not-

durft des Lebens unerläßlichen, doch an sich nach der Meinung der aristokratischen Philosophen ethisch wertlosen Beschäftigungen obliegen. Diesen drei Ständen entsprechen drei Haupttugenden, zugleich die Betätigungen jedes der drei Teile der Seele: die Weisheit (*σοφία*), die Tugend der Vernunft, die Tapferkeit (*ἀνδρεία*), die Tugend des leidenschaftlichen Seelenteils, des *θυμός*, die Besonnenheit (*σωφροσύνη*), die Unterordnung der beiden niederen Seelenteile, des *θυμός* und der *ἐπιθυμία*, unter die Herrschaft der Vernunft. Diese Tugenden sind freilich, ebensowenig wie die ihnen entsprechenden Teile der Seele, getrennt voneinander zu denken. Zwar kann von den niederen Ständen nicht die höhere, wohl aber muß von den Regierenden zugleich jede der niederen Tugenden verlangt werden. So entsteht durch die Vereinigung dieser drei Tugenden in ihrem richtigen Maßverhältnis die vierte, die Gerechtigkeit. Sie ist es, auf deren Betätigung ganz und gar die Erhaltung der Staatsordnung beruht; denn sie sorgt dafür, daß die einzelnen Teile, jeder auf seinem besonderen Gebiete und nach seiner besonderen Tugend, harmonisch zu einem Ganzen sich fügen*).

Zwei Züge sind es, die dieser platonischen Ethik, so sehr sie auch zunächst auf einen kleinen Kreis Auserwählter beschränkt bleiben mochte, doch als einem geistigen Symptom dieser Zeit, vor allem aber um ihrer Wirkung auf kommende Zeiten willen ihre hohe Bedeutung sichern. Der eine besteht in der engen Verbindung von Religion und Philosophie. Aus dem langen Kampf der Philosophie gegen die Götter des Volksglaubens waren hier als bleibende Errungenschaften eine philosophisch geläuterte Religion und eine von religiösem Gefühl getragene Philosophie erstanden. So ist die platonische Ideenlehre, indem sie diese beiden Seiten vereinigt, gleichzeitig der erste Versuch einer Religionsphilosophie und das erste in der Geschichte hervorgetretene System des philosophischen Idealismus. Wie nahe fortan beide verbunden blieben, das bezeugte trotz seiner ungleich mehr der Wirklichkeit zugewandten Denkweise Aristoteles, als er seiner Metaphysik auch den Namen der Theologie beilegte. Der zweite hervorstechende Zug der platonischen Ethik, der für die Stellung zu den praktischen Fragen des Lebens maßgebende, ist sodann die Hintansetzung der individuellen sittlichen Zwecke gegenüber den allgemeinen, politischen. Wohl ist der Staat auch für den Einzelnen das Hilfsmittel, das ihn durch die Er-

*) Rep. IV.—VI.

ziehung und eine vernunftgemäße Lebensordnung zur Tugend gelangen läßt. Doch über dieser individuellen Aufgabe steht doch der Staat selber, da nur er, niemals der Einzelne, die volle Harmonie der Tugenden erreichen kann. Auch die früher, auf dem beschränkteren sokratischen Standpunkt der individuellen Moral von ihm so stark betonte Forderung der Einheit der Tugenden wird daher nun wesentlich ermäßigt. Da der einzelne fast nur noch als dienendes Glied des Ganzen erscheint, so kann es genügen, wenn er die eine der Tugenden, die seiner Lebensstellung entspricht, in sich entwickelt. Darin allein bleibt auch hier noch die Einheit gewahrt, daß bei den Lenkern des Staates alle Tugenden verbunden sein müssen. An die Stelle der früher behaupteten Identität ist daher die Beherrschung der niedrigeren Tugenden durch die höchste, die Weisheit, und die Verbindung ihrer aller zu der harmonisierenden Tugend getreten, zur Gerechtigkeit.

c. Die Begründung einer realistischen Ethik und die Entdeckung des ethischen Wertes der Affekte.

Die sittlichen Lebensanschauungen, die sich bis dahin unter dem Einfluß der Philosophie entwickelt hatten, waren auf dem Boden jener natürlichen Reflexion entstanden, die in der vernünftigen Überlegung die Quelle aller menschlichen Handlungen, in der Erkenntnis des Nützlichen und Schädlichen den Zweck der sittlichen Erziehung erblickt. In dem sokratischen Satz, daß Tugend und Wissen eins seien, erscheint diese natürliche Reflexionsmoral in ihrer edelsten und zugleich in ihrer am schärfsten ausgeprägten Form. Auch die platonische Ethik bewegte sich um so mehr auf dem gleichen Boden, zu einem je mächtigeren Werkzeug indessen die dialektische Übung des Denkens geworden war. Wo dieses Hilfsmittel nicht zureichte, da nahm der philosophische Dichter zum symbolisierenden Mythos seine Zuflucht. Aber indem die platonische Philosophie eine Vertiefung in die ethischen Probleme anregte, wie sie die vorangegangene Zeit und wie sie vor allem auch Sokrates nicht gekannt, konnte es nicht ausbleiben, daß die wirklichen seelischen Kräfte, die hinter den Erscheinungen des sittlichen Lebens verborgen liegen, allmählich die Aufmerksamkeit auf sich lenkten. Bei Plato selbst ist diese Wendung in den Werken seiner späteren Jahre bereits vorbereitet. Jene Kräfte in dem Walten der Affekte, in der Selbsterhaltung des Willens und des Charakters entdeckt zu haben, ist aber das unvergängliche Verdienst des größten seiner

Schüler, des Aristoteles. Diese Entdeckung treibt ihn zugleich an, den Bedingungen nachzugehen, in denen das sittliche wie das politische Leben seine Wurzeln hat. So stellt er seine Ethik wie Politik auf den Boden der Erfahrung. Die Theologie wird in die Metaphysik verwiesen. Doch das Wollen und Handeln und das gemeinsame Leben gehören durchaus der diesseitigen Welt an. Der Hauptgegensatz zwischen Pläto und diesem seinem größten Schüler liegt darum nicht auf dem Felde der Metaphysik — hier ist im letzten Grunde doch auch Aristoteles Theologe aus der platonischen Schule geblieben — sondern auf praktischem Gebiet. Hier stand der aus der Ferne Hergewanderte, der Sprößling eines in der nüchternen Beobachtung des Menschen geübten Ärztesgeschlechtes, von vornherein dem Leben und Treiben seiner Umgebung als ein unbeteiligter Beschauer, den menschlichen Leidenschaften als ein besonnener Beobachter gegenüber. So wurde er der Schöpfer einer realistischen Ethik und Politik, die auf die Philosophie und durch sie auf die sittlichen Weltanschauungen der kommenden Jahrhunderte nicht weniger gewirkt hat wie der platonische Idealismus. Nicht was das Gute an und für sich oder in einer überirdischen Welt sei, sondern was es für den Menschen innerhalb der Bedingungen der wirklichen Welt bedeute, darin liegt demnach für Aristoteles das ethische Problem. Daß der Einzelne nicht für sich, sondern nur in der staatlichen Gemeinschaft das höchste Gut erreichen könne, darin ist er freilich auch von seinem Standpunkte aus mit Plato einig. Darum ist ihm die Politik der Abschluß der Ethik, und den Menschen definiert er als ein „politisches Wesen“. Doch nicht bloß deshalb erscheint ihm das staatliche vollkommener als das einzelne Leben, weil es höhere Zwecke erreicht als dieses, sondern vor allem auch deshalb, weil die Zwecke des Einzelnen nur unter Mithilfe des Staates vollkommen erreichbar sind*). Hier wie dort bestehen ihm aber diese Zwecke in der Erreichung der Glückseligkeit. Darüber, daß Glückseligkeit der Inhalt des Guten sei, kann nach seiner Meinung kein Streit bestehen; nur darüber, was sie sei und wodurch sie gefördert werde, sind verschiedene Ansichten möglich. Die Erwägung der letzteren bewegt sich nun durchaus auf dem Boden der Wirklichkeit; jede von ihnen erhält, was ihr gebührt. Daß die sinnliche Lust, der Reichtum, die Ehre in gewissem Maße als Güter anzuerkennen sind,

*) Nikom. Eth. I, 1. Polit. I, 1.

scheint unzweifelhaft. Doch auf den Rang eines höchsten Gutes dürfen sie nicht Anspruch erheben, denn dieses kann — darin haben Sokrates und Plato richtig gesehen — nur aus der Betätigung des höchsten Seelenvermögens, der Vernunft, entspringen. Darum besteht die Tugend in der richtigen Tätigkeit der Vernunft und in ihr zugleich die wahre Glückseligkeit. Bei dieser Auffassung des Tugendbegriffs ist der weite Umfang der griechischen Arete nicht zu vergessen. Tugend ist auch bei Aristoteles Tüchtigkeit, und in diesem Sinne unterscheidet er die Tugenden nach der doppelten Richtung, in der die Vernunft sich betätigt: bei ihrem theoretischen Tun bleibt diese auf sich selbst eingeschränkt, ohne in Beziehung zu treten zu den übrigen Seelenvermögen, bei dem praktischen wirkt sie mäßigend und lenkend auf die Begierden. Die theoretische Vernunft betätigt sich daher im Denken, die praktische im Wollen. Jede dieser Richtungen hat ihre Tugenden für sich. Die theoretischen oder dianoëtischen sind: Weisheit, Einsicht, Klugheit; Beispiele der ethischen sind: Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Freigebigkeit usw. Nur die ethischen Tugenden beziehen sich demnach auf das sittliche Handeln, sie sind Tugenden in unserem Sinne des Worts; die dianoëtischen würden wir nicht Tugenden, sondern Fähigkeiten nennen: sie können für die eigentlichen Tugenden, namentlich die wertvollste derselben, die Gerechtigkeit, in hohem Maße förderlich sein; aber dies geschieht doch nur, indem sie auf den Willen Einfluß gewinnen, wenn sie also gewissermaßen die dianoëtische in eine ethische Tugend verwandeln. Unter diesem Gesichtspunkt bekämpft Aristoteles nachdrücklich den sokratischen Satz, daß die Tugend Wissen sei, und die damit im Zusammenhang stehende Behauptung, niemand könne wissentlich Böses tun*).

Mit dieser Scheidung der Tugenden ist das eigentliche Gebiet der Ethik zum ersten Mal mit Sicherheit abgegrenzt. Sokrates hatte die Vernunft als das Organ des sittlichen Handelns nachgewiesen; aber diese Erkenntnis hatte bei ihm zu einer Überschätzung der ethischen Bedeutung des Wissens geführt: Denken und Wollen waren ihm noch unterschiedslos ineinander geflossen. Auch Plato hatte diesen Standpunkt nicht überwunden. Erst Aristoteles erkennt innerhalb des allgemeinen Gebietes der Vernunft den Willen als die spezifisch ethische Funktion, und demgemäß besteht ihm die

*) Nikom. Eth. VI, 13, VII, 3.

sittliche Tugend nicht mehr im richtigen Wissen, sondern im guten Wollen, das zwar vom Wissen abhängt, aber nicht mit ihm eins ist. Mit Rücksicht auf diese Betätigung des Willens betont Aristoteles überdies nachdrücklich den Einfluß der Übung. Ist auch die Anlage zur Tugend in jedem gelegen, so muß doch diese Anlage, wie jede andere körperliche oder geistige Fähigkeit, durch Übung gestärkt werden. Der Anreiz zu dieser Übung besteht aber darin, daß die Tugend das höchste Gut ist, d. h. daß sie in eminentem Maß fähig ist, Glückseligkeit zu erwecken. Denn auch die Tugend kann nicht ohne Lustmotive geübt werden. Sie wird nur erstrebt, weil sie die vollkommenste Lust gewährt. Doch, um dies zu erkennen, dazu ist Überlegung und Einsicht erforderlich. Darum handelt der Mensch nicht von selbst tugendhaft, sondern es bedarf dazu der Entwicklung der Vernunft und ihrer Einwirkung auf den Willen*).

Nachdem die Tugend als die vernunftgemäße Lenkung des Willens erkannt ist, bleibt nun aber der eigentliche Inhalt des Tugendbegriffs noch dahingestellt. Nur so viel ist klar, daß kein Motiv mehr vorliegt, eine Einheit der Tugenden oder auch nur eine Beschränkung auf eine eng begrenzte Zahl zu behaupten. So viel Arten vernunftgemäßen Wollens, so viel Arten der Tugend kann es geben. Bei einer allgemeinen Feststellung des Tugendbegriffs kann es sich daher nicht um materielle Bestimmungen, sondern nur um ein formales Kriterium handeln, in welchem die verschiedenen Tugenden übereinstimmen. Ein solches ergibt sich nun gerade daraus, daß die Tugend auf der Mäßigung und Lenkung der Begierden durch die Vernunft beruht. Hier bietet sich nämlich zunächst die Erwägung, daß sich alle Begierden, Gefühle und Affekte tatsächlich zwischen Gegensätzen bewegen. Eine Folge davon ist es, daß auch die sittlichen Fehler, die aus dem ungezügelten Walten der Begierden entspringen, solche Gegensätze enthalten. Jedem Laster steht ein anderes Laster von entgegengesetzten Eigenschaften gegenüber; so dem Geiz die Verschwendung, der Feigheit die Tollkühnheit, dem Übermut die kriechende Demut. Beruht die Tugend auf der Zügelung der Begierden durch die Vernunft, so kann sie also nur darin bestehen, daß sie jeweils zwischen zwei entgegengesetzten Fehlern die richtige Mitte hält. In der Tat liegt zwischen je zwei Lastern eine Eigen-

*) Nikom. Eth. II, 1—3, X, 5, 6.

schaft, die wir als eine tugendhafte und deren Betätigung wir als eine Bedingung menschlicher Glückseligkeit auffassen. So ist die Tapferkeit die richtige Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Selbstbeherrschung zwischen Wollust und asketischer Glücksverachtung, die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung, die Großherzigkeit zwischen Kleinlichkeit und prahlerischer Üppigkeit, die Seelengröße zwischen Unterwürfigkeit und aufgeblasenheit, der Stolz zwischen Ehrsucht und falscher Bescheidenheit, die Sanftmut zwischen Stumpfsinn und Jähzorn usw. Über alle diese einzelnen Tugenden ragt aber als die vollkommenste die Gerechtigkeit, bei der Aristoteles etwas gezwungen die richtige Mitte darin sucht, daß sie zwischen Unrecht tun und Unrecht leiden mitten inne liege, oder an einer anderen Stelle, daß sie jedem das Seine, keinem zu viel und keinem zu wenig, gebe. Gerade die Gerechtigkeit zeigt aber, daß die vollkommene Tugend nur im Staate erreichbar ist; denn sie ist unmöglich ohne den Schutz, der ihr hier durch gerechte Gesetze zuteil wird*).

Hier schließen sich daher an die Erörterungen der Ethik unmittelbar die der Politik an, dieses reifsten, leider unvollendeten Werkes des Philosophen. In seiner maßvollen, nicht einen idealen Zukunftsstaat, sondern wirkliche Zustände schildernden Weise ist es das volle Gegenbild des platonischen „Staates“. Indem es den realen Bedingungen der verschiedenen Formen staatlichen Lebens nachgeht, führt es aber zugleich in die politische Betrachtung den wichtigen Gesichtspunkt der geschichtlichen Entwicklung ein. Denn die verschiedenen Staatsformen, das Königtum, die Aristokratie, die Herrschaft des Bürgerstandes oder die „Politie“, endlich die Demokratie, sie werden hier als Stufen einer natürlichen Entwicklung nachgewiesen, die mit der Ausbreitung des Wohlstandes und der politischen Bildung auseinander hervorgehen. Daneben fehlt freilich jenes Prinzip der Gegensätze, das für die Lebensführung des einzelnen Menschen eine so schwerwiegende Bedeutung besitzt, auch hier nicht. Neben dem gerechten und maßvollen ist im allgemeinen bei jeder Regierungsform ein ungerechter und maßloser Gebrauch der Gewalt möglich. Darum gibt es zu den meisten jener natürlichen Entwicklungsformen des Staates eine widernatürliche Abart, die dann zu entstehen pflegt, wenn sich eine Regierungsform, die den bestehenden öffentlichen Zuständen widerspricht, mit Gewalt

*) Nikom. Eth. II, 4—9, III—VII. Polit. III, 4.

durchsetzt. So steht dem Königtum die Tyrannis, der Aristokratie die Oligarchie, der Politie die Demokratie gegenüber. Nur der „Politie“, der Regierung des begüterten und besonnenen Mittelstandes, fehlt diese schlimme Gegenform; denn, wo sie sich einstellen möchte, da schlägt stets die Politie in irgendeine andere der widernatürlichen Formen, namentlich in Tyrannis oder Oligarchie, um. Damit kommt schließlich auch in der Politik das ethische Prinzip der richtigen Mitte zur Geltung. Denn die Politie bewährt sich eben hier für ein gereiftes Staatswesen als die richtige Mitte zwischen den Gegensätzen der Einzelherrschaft und der Herrschaft aller*). So deutlich sich in diesen politischen Erörterungen die Zustände und Wechselfälle der griechischen Städterepubliken und besonders des athenischen Staatswesens in den letzten Jahrhunderten ihrer Selbständigkeit spiegeln, so hat sich doch jenes Prinzip der Entwicklung der Staatsformen mit einer Ergänzung durch das der richtigen Mitte auch in der Zukunft und unter völlig anders gearteten Verhältnissen behauptet, so daß sich, wie sehr auch unsere modernen staatlichen Zustände über den griechischen Städtestaat hinausgewachsen sind, doch die aristotelische Einteilung der Staatsformen und bis zu einem gewissen Grad sogar seine Lehre von ihrer Evolutionsfolge bis zum heutigen Tage erhalten hat**).

Für die realistische Tendenz der aristotelischen Ethik ist es nun bezeichnend, daß in ihr jene Tugend der maßhaltenden Besonnenheit eigentlich zur Quelle aller anderen, insonderheit auch der politischen, gemacht wird. Nicht minder bezeichnend ist aber die Stellung, die der Lust und den äußeren Glücksgütern eingeräumt ist. Wird diesen auch an sich nur ein untergeordneter Wert zugestanden, so erscheinen sie doch unerläßlich zur vollkommenen Glückseligkeit, schon deshalb, weil sie vielfach erst die Hilfsmittel zur Entwicklung und Betätigung der eigentlichen Tugenden darbieten. So bedarf die Tapferkeit der Gesundheit des Körpers, die Freigebigkeit des Reichtums. Eben darum gilt ihm auch im Staate die „Politie“, die Herrschaft des begüterten Mittelstandes, für die beste Staatsform***). Indem Aristoteles die maßhaltende Besonnenheit zum Mittelpunkt seines Tugendbegriffs macht, ergeben sich

*) Arist. Politik, bes. Buch III ff.

**) Vgl. z. B. W. Roscher, Politik, 2. Aufl., 1893, S. 11 ff., wo allerdings wohl nicht ganz zutreffend die aristotelische „Politie“ der Aristokratie zugeteilt ist.

***) Nikom. Eth. X, 4, 5. Polit. VII, 1 ff.

ihm aber von hier aus zugleich innere Beziehungen zwischen den eigentlichen oder ethischen und den von ihm so genannten dianoëtischen Tugenden, deren er fünf unterscheidet: Wissenschaft, Kunst, Einsicht, Verstand, Weisheit. Unter ihnen sind wieder Wissenschaft, Verstand und Weisheit mehr theoretischer, Kunst und Einsicht mehr praktischer Art, da erstere nur innerlich, im Denken, letztere zugleich äußerlich, in Handlungen, sich betätigen. Hierdurch stehen diese wieder in näherer Beziehung zu dem Willen und zu den ethischen Tugenden. Ganz besonders gilt dies von der Einsicht, die eine beratende Tätigkeit genannt wird, welche auf Grund erworbener Erfahrungen im einzelnen Fall das Richtige zu treffen wisse. So ist sie zwar nicht die Quelle der Tugenden, die vielmehr aus dem die richtige Mitte zwischen entgegengesetzten Begierden einhaltenden Willen entspringen; doch sie steckt dem tugendhaften Handeln seine Ziele, indem sie im einzelnen Fall dem Willen zeigt, was jene richtige Mitte sei. So wird die Einsicht zu einer Art Erzieherin des Willens. Wie bei jeder Erziehung, so wird aber auch hier der Gewöhnung und der durch sie vermittelten instinktiven Ausübung des Guten ihr Wert eingeräumt. Auf dem gewohnheitsmäßigen Gleichgewicht zwischen entgegengesetzten Neigungen beruht insbesondere die Mäßigkeit, die eben deshalb eine Vorbedingung zu allen ethischen Tugenden ist*).

Erscheint schon die Einsicht als ein Korrelat auch der ethischen Tugenden, so nähert sich nun aber Aristoteles noch mehr der sokratisch-platonischen Anschauung in der Wertschätzung der höchsten der dianoëtischen Tugenden, der Weisheit. Als Vereinigung von Verstand und Wissenschaft hat sie zu ihren Objekten nicht die einzelnen Dinge, sondern die höchsten und allgemeinsten Begriffe. Wie sehr er auch in seiner Politik und Ethik — in der letzteren namentlich in den eine Art Bindeglied zwischen beiden bildenden Erörterungen über die Freundschaft — den Anforderungen der bürgerlichen Gesellschaft und der Bedeutung der werktätigen Tugenden gerecht zu werden sucht, so kommt doch sichtlich die persönliche Neigung des Philosophen darin zum Durchbruch, daß er dem beschaulichen vor dem praktischen Leben und demnach auch der Tugend, die diesem beschaulichen Leben seinen wertvollen Inhalt gibt, der Weisheit, vor allen anderen den Vorzug einräumt. Wie hoch er immer das politische Leben schätzt: wenn die Tätigkeiten

*) Nikom. Eth. VI, VII, 1—12.

des Politikers und des Philosophen nach ihrem inneren Werte bestimmt werden sollen, so ist ihm nicht zweifelhaft, daß die letztere höher zu stellen sei. Nicht nur gewährt die Weisheit die höchste Befriedigung, weil sie die Tugend des vornehmsten Seelenvermögens, der Vernunft, ist, sondern sie allein ist unabhängig genug von äußern Bedingungen, daß ihre Ausübung eine dauernde sein und der äußern Glücksgüter entbehren kann. Der Freigeibige bedarf des Reichtums, der Tapfere der Gesundheit; der Weise ist nur auf sich selbst gestellt. Auch den Göttern, meint Aristoteles, kann man keine nach außen gerichtete Tätigkeit zuschreiben. Wie ihr Glück ein rein beschauliches ist, so besteht nicht minder für den Menschen in dem Genuß der Weisheit die höchste Glückseligkeit*). Hier klingt in der aristotelischen Ethik bereits eine Saite an, die kommende Zeiten vorausverkündet.

3. Die Entwicklung der humanen Lebensideale.

Die aristotelische Weltanschauung steht im Wendepunkt zweier Zeitalter. Sie zeichnet in der Ethik ein Bild hellenischer Geistesart, wie es wohl nicht von allen, sicherlich aber von den Besten der Zeit als das, was unter Menschen erstrebenswert und wahrhaft beglückend sei, anerkannt werden mochte. Die Politik faßt in dem Augenblick, wo das griechische Staatsleben selbst dem Untergang nahe ist, dessen reifsten Ertrag zusammen und bringt dabei noch einmal jenes Staatsbewußtsein zum Ausdruck, wie es in den Gesinnungen der Besten der vorangegangenen Zeit leben mochte, der Gegenwart aber schon mehr und mehr als ein entschwundenes Gut galt. Die gewaltigen Umwälzungen, die sich nun in dem staatlichen Leben vollzogen, die nationalen Wechselwirkungen, die sich in ihrem Gefolge einstellten, verbunden mit der Steigerung der Bedürfnisse, der weiteren Ausbreitung einer verfeinerten Bildung, wie sie die fortschreitende Kultur mit sich führte, sie wirkten unaufhaltsam auch auf das sittliche Bewußtsein zurück. Die politische Selbstständigkeit der Hellenen war verloren gegangen. Jenen Tugenden des Gemeinsinns, die einen Hauptinhalt des sittlichen Lebens der Vergangenheit gebildet, war damit die Grundlage abhanden gekommen. Die Eroberungen Alexanders hatten den Gesichtskreis der nationalen Anschauungen erweitert. Orientalische Religionsvorstellungen und Sitten hatten ihren Einzug gehalten. Je mehr

*) Nikom. Eth. X, 7—10.

die Griechen die Schätze ihrer Bildung den anderen Völkern mitteilten, um so mehr wurden sie selbst die Träger einer kosmopolitischen Lebensanschauung, die auf die allgemeinen humanen Güter einen höheren Wert legte, damit aber notwendig zugleich die sittlichen Interessen des Einzelnen über die der staatlichen Gemeinschaft stellte. Dieser Wandel der Anschauungen findet auch darin seinen Ausdruck, daß in der Philosophie von nun an die ethischen Probleme die herrschende Rolle spielen, eine Richtung, die durch die allmählich beginnende Verselbständigung der einzelnen theoretischen Wissenschaften, von denen manche in der alexandrini-schen Periode zu einer hohen Blüte gelangen, begünstigt wird. Es sind vornehmlich zwei Schulen oder Sekten, wie man nach der Bedeutung, die sie gewinnen, diese Richtungen auch nennen kann, in denen die veränderte Stimmung der Zeit zum Ausdruck gelangt: die Stoa und die Schule Epikurs*).

Ihre nächsten Anknüpfungen sucht die Ethik der Stoa in der Vergangenheit, bei Sokrates und bei jenen Sokratikern, die nach ihrer Meinung dem Grundgedanken des Lebens und der Lehre des Meisters am treuesten geblieben waren, bei den Kynikern**). Dieses Zurückgreifen über die Entwicklungen der platonischen und aristotelischen Philosophie hinaus ist nicht bloß bezeichnend für die überwiegende Wertschätzung des Ethischen überhaupt, worin man sich Sokrates und seinen unmittelbaren Nachfolgern wieder verwandter fühlte, sondern auch für die persönliche Richtung der neuen Lebensanschauung. Was man an Sokrates und selbst an einzelnen seiner kynischen Nachfolger, wie an einem Diogenes, bewundert, das ist weniger der Inhalt ihrer Lehren, als das Bild ihrer Persönlichkeit. Je mehr nun das Bestreben der Stoiker darauf gerichtet war, ihre Ethik von besonderen politischen und sozialen Bedingungen loszulösen und sie so zu einer individuellen und zugleich allgemein humanen zu machen, um so mehr konnten sie hoffen, ihre Aufgabe am besten zu erfüllen, wenn sie unmittelbar jenem Urbild eines vollkommenen Menschen, wie sie es in Sokrates und späterhin wohl auch in hervorragenden Vertretern ihrer eigenen Sekte verehrten, den Begriff des Guten und der Tugend entnehmen. Darum waltet bei den Stoikern entschieden die Tendenz, bei dieser Begriffsbestimmung mehr den deskriptiven als

*) Max Wundt, Geschichte der griechischen Ethik, Bd. 2, S. 171 ff.

**) Vgl. Paul Barth, Die Stoa, Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. 16, 2. Aufl., 1908, S. 125 ff.

den normativen Standpunkt einzuhalten, nicht sowohl Pflichtgebote aufzustellen als die tatsächliche Beschaffenheit eines vollkommen tugendhaften Lebens zu schildern, ein Streben, das überdies durch die pantheistische und deterministische Richtung ihrer Theologie und Naturphilosophie verstärkt wird. Darum ferner erneuern sie nicht bloß die sokratische Einheit von Wissen und Tugend, sondern sie bemächtigen sich insbesondere auch der Lehre von der Einheit der Tugenden. Freilich ist ihnen diese Einheit nicht mehr, wie im platonischen Protagoras, eine innere Identität der Tugenden selbst, sondern vielmehr eine notwendige Verbindung derselben in der Einheit der sittlichen Persönlichkeit. In diesem Sinne wird dann aber wohl auch eine Tugend als die Wurzel der übrigen bezeichnet: so von Zeno die Einsicht, von Chrysippus die Weisheit, welcher dann, zum Teil unter Anlehnung an die platonisch-aristotelischen Einteilungen, die vier Kardinaltugenden der Einsicht, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit untergeordnet werden. In der Motivierung dieser Tugenden erheben sich die Stoiker nicht wesentlich über den sokratischen Standpunkt: das Gute ist ihnen das Nützliche und zugleich das Naturgemäße. Wie ihre ganze Weltanschauung eine teleologische ist, so entspricht dem auch ihre Ansicht, der ursprüngliche Trieb des Menschen sei es, das Naturgemäße und Nützliche zu erstreben, das Naturwidrige und Schädliche fernzuhalten, und die Begründung dieser Ansicht auf dem Wege teleologischer Reflexionen. Demgemäß räumen sie gewissen äußeren Gütern, wie der Gesundheit oder dem Reichtum, wenigstens einen relativen und bedingten Wert ein. Für den Tugendhaften sind sie nützlich, für den Schlechten aber können sie durch ihren Mißbrauch schädlich werden. An sich also sind sie weder gut noch böse, sondern sie gehören zu den gleichgültigen Dingen, den *Adiaphora*, die zwischen den Gütern und Übeln mitten inne liegen. Doch indem vorzugsweise die sittlichen Gefahren betont werden, die solche an sich gleichgültige Dinge mit sich führen, und indem auf die Bedürfnislosigkeit des Weisen, der den Mangel jener äußeren Güter nicht empfindet, ein hoher Wert gelegt wird, erscheint die negative Seite der Moral, die Vermeidung des Übels, von weit größerer Bedeutung als der positive Inhalt des Tugendbegriffs.

Die Quellen des Übels sind aber nach den Stoikern die menschlichen Leidenschaften, deren sie ebenfalls vier unterscheiden: die Lust, die Begierde, den Kummer und die Furcht. Sie sind Krankheiten der Seele, die nicht bloß, wie Aristoteles und seine Schüler

es wollten, gemäßigt, sondern völlig ausgerottet werden müssen. Wichtiger als irgendeine der positiven Tugenden ist daher den Stoikern die negative der Apathie. Das ideale Bild des tugendhaften Weisen, das sie entwerfen, trägt vor allem diesen Zug von Gleichgültigkeit gegen Schmerz und Gefahr, gegen die Eitelkeit und Ehre der Welt an sich, einer Gesinnung, der selbst das Mitleid ferne liegt, da ja die Leiden, die unser Mitleid in Anspruch nehmen möchten, gar keine wirklichen Übel sind. Der stoische Weise ist daher strenge gegen andere wie gegen sich selbst. Damit es aber dem einzelnen um so leichter gelinge, sich jene Seelenruhe zu bewahren, in der das wahre Glück besteht, zieht er sich am besten in die Einsamkeit zurück, wo den Leidenschaften jede Gelegenheit genommen ist, an ihn heranzutreten. Ganz anders noch als Aristoteles preist die Stoa das Glück des beschaulichen Lebens. Könige und Staatsmänner können nach der Anschauung der extremen Vertreter dieser Richtung nie wahrhaft gut und glücklich sein. Nur der Zustand des weltflüchtigen Philosophen, der allen Wünschen entsagt hat, ist ein Zustand vollkommenen Friedens. Droht dennoch etwa ein körperlicher Schmerz ihn zu übermannen, so scheidet er lieber freiwillig aus dem Leben, ehe er die Ruhe seiner Seele dahingibt. So erscheint den Stoikern der Selbstmord zwar nicht geradezu als eine Handlung der Tugend, aber doch um so mehr, je entschiedener bei ihnen eine düstere Lebensanschauung die Oberhand gewinnt, als ein lobenswertes Auskunftsmittel zur Vermeidung des Übels und als eine Handlung, durch die der Weise bezeugt, daß ihm das Leben selbst zu den gleichgültigen Dingen gehöre.

Mit diesem Gedanken der Weltverachtung verbindet sich nun aber zugleich als seine Ergänzung die in der Moral der Stoiker hervortretende Idee der sittlichen Gleichheit der Menschen. Immer energischer betonen sie die Gleichgültigkeit der Standesunterschiede und der nationalen Verschiedenheiten. Alle Menschen sind einander verwandt, sind im Grunde Bürger eines Staates; auch in dem Sklaven ist der Mensch zu achten. So werden sie die ersten Verkünder eines Weltbürgertums, dem gegenüber ihnen die engeren staatsbürgerlichen Pflichten verhältnismäßig untergeordnet erscheinen. Die Ehe erkennen sie in ihrer sittlichen Bedeutung an; höher gilt ihnen aber doch das Band der Freundschaft, das alle Weisen und Tugendhaften, selbst wenn sie sich nicht kennen, infolge der Gemeinsamkeit ihrer Gesinnung umschlingt. Diese Ausführungen stehen nicht immer mit der von den Stoikern gepriesenen Selbst-

genügsamkeit des Weisen im Einklang. Doch je schwieriger diese in ihrer idealsten Form den allgemeinen Lebensbedürfnissen sich fügte, um so mehr mußte man sich entschließen, in der praktischen Moral der gewöhnlichen Lebensanschauung Zugeständnisse zu machen. In der Art, wie gerade der freieste unter den sozialen Verbänden, die Freundschaft, bevorzugt wurde, indem man sie sogar von dem unmittelbaren geistigen Verkehr bis zu einem gewissen Grade unabhängig machte, kommt aber immerhin der weltflüchtige Zug dieser Ethik wieder zum Durchbruch.

In dieser humanen Richtung ist nun auch Epikur der Stoa verwandt. Besonders in zwei Punkten tritt dies hervor: in der Bevorzugung des persönlichen Elementes, das auch hier in der Schilderung des die wahre Glückseligkeit genießenden, der Aufregung des öffentlichen Berufs entsagenden Weisen seinen Ausdruck findet; und in der starken Betonung der negativen Seite der Glückseligkeit, der Vermeidung aller jener unlustbereitenden Störungen, die sie trüben können. Wenn aber bei den Stoikern der individualistischen Tendenz durch kosmopolitische und allgemein humane Bestrebungen die Wage gehalten wird, so führt jene bei den Epikureern zu einem egoistischen Quietismus. Dabei erklärt man zwar den Staat für eine zum Schutz und zum Nutzen der Menschen geschaffene Einrichtung, betrachtet es jedoch gleichwohl als eine weise Lebensregel, sich nicht um den Staat zu kümmern. Diesen Sinn vor allem hat Epikurs Wahlspruch: „λάθε βιώσας“ (lebe in Verborgenheit). So fehlt denn auch den Epikureern jedes Interesse für positive politische Aufgaben. Das Band der Ehe gilt ihnen als eine lästige Fessel. Unter allen Verbindungen bevorzugen auch sie die Freundschaft deshalb, weil sie als die freieste mit den meisten Vorteilen und mit den geringsten Nachteilen verknüpft sei. Immerhin spricht sich in dem Lob, das sie ihr spenden, noch einmal der hohe Wert aus, den das Hellenentum dem Freundschaftsbunde beilegte. Betonen ferner auch die Epikureer ähnlich den Stoikern die Ruhe des Gemüts als eine wesentliche Bedingung der Glückseligkeit, so gilt ihnen doch nicht wie jenen die Leidenschaft, sondern der Schmerz als das zu vermeidende Übel. Nicht die Apathie, sondern die Ataraxie, die Schmerzlosigkeit, preisen sie als den seligen Zustand. Während demnach die Stoa in der Tugend, da sie in der Unterdrückung der Leidenschaften besteht, ein um ihrer selbst willen zu erstrebendes Gut sieht, aus dessen Besitz erst die wahre Glückseligkeit entspringe, kehrt sich bei den Epikureern dieses Verhältnis um: Ziel

alles Strebens ist die Glückseligkeit, und die Tugend ist nur das Mittel, dieses Ziel zu erreichen. Darum ist ihnen die Einsicht (*φρόνησις*) die Haupttugend und zugleich die Quelle aller übrigen, unter denen noch der Mäßigkeit, als der zur Erhaltung der Schmerzlosigkeit des Körpers und der Seele unerlässlichen, ein hoher Wert eingeräumt wird. So nahe verwandt also auch die Ataraxie der Apathie scheint, so entfernen sich doch beide darin weit voneinander, daß bei dieser, da in ihr alle Leidenschaften schweigen, auf jedes positive Streben verzichtet ist, indes bei jener dem Gegensatz des Schmerzes, der Lust, ein positiver Wert zugestanden wird. Während die Schmerzlosigkeit befähigt, die Lust zu genießen, läßt nicht minder die Lust die Schmerzen vergessen. So tritt die Ataraxie ganz und gar in den Dienst der Eudämonie.

Hier eröffnet sich nun aber zugleich ein weiter Spielraum von Anschauungen, innerhalb dessen sich in der Tat, namentlich in späterer Zeit, die Anhänger Epikurs bewegten. Während einzelne vornehmlich in der sinnlichen Lust die Quelle der Glückseligkeit erblicken, legen andere, ähnlich wie es Epikur selbst getan, einen größeren Wert auf die Pflege der Freundschaft und die geistigen Genüsse, die der Verkehr mit Gleichgesinnten mit sich bringt, und betonen endlich noch andere so stark das negative Moment der Schmerzlosigkeit, daß sich das Bild des epikureischen Weisen, das sie entwerfen, wenig mehr von dem stoischen Ideal unterscheidet.

Neben diesen übereinstimmenden Zügen, die aus den Bedingungen der Zeit entspringen, repräsentieren jedoch die Richtungen der Stoa und Epikurs zugleich den beginnenden Kampf zweier Weltanschauungen. In dem Epikureismus will sich noch einmal der dem freien Genuß des Daseins zugewandte Sinn hellenischer Geistesbildung Geltung verschaffen. In dem Stoizismus kommt eine ernstere Lebensauffassung zum Durchbruch, die das Streben nach äußeren Glücksgütern geringschätzt und in der Gleichgültigkeit gegen Lust wie Schmerz das Mittel erblickt, den Übeln der Welt zu entfliehen. Dem hellenischen Optimismus stellt sich der Pessimismus einer übersättigten Kultur entgegen. Aber auch der Optimismus der Epikureer vermag sich den veränderten Zeiteinflüssen nicht zu entziehen. Auch ihm liegt jenes rege Interesse an dem gemeinsamen Leben, das der früheren Weltanschauung der Griechen seinen Halt gegeben hatte, ferne. Der Mensch als solcher, unabhängig von den Unterschieden der Natur und des Standes, ist der Zweck des Lebens. So endet die Ethik der Griechen in vollem Gegensatze zu

ihren Anfängen. Hier hatte nur der Stammesgenosse, der freie Bürger einen sittlichen Wert; der einzelne lebte für die Gemeinschaft, nicht diese um des einzelnen willen. Jetzt beginnt der Sklave dem Freien, ja in gewissem Grade selbst der Barbar dem Griechen in der sittlichen Beurteilung ebenbürtig an die Seite zu treten; der Staat aber ist eine zwar notwendige, doch für das sittliche Leben gleichgültige Einrichtung. So wird diese Ethik individualistisch und kosmopolitisch, und diese beiden Eigenschaften halten und fördern sich wechselweise.

Diese Veränderung der Lebensanschauungen verbindet sich nun zugleich mit einem Wandel der religiösen Bedürfnisse, in dem wiederum ähnliche Gegensätze wie in jener sich spiegeln. Stoizismus und Epikureismus stehen beide unter dem Eindruck, Ersatz schaffen zu sollen für eine untergehende Religion. Die Stoa sucht dieser Forderung durch eine Theologie zu genügen, die in der Gottheit nicht eine transzendente Idee oder einen dem inneren Getriebe der Welt fernbleibenden ersten Beweger, sondern eine im Menschen selbst allgegenwärtig wirkende Kraft sieht. So entwickelt die Stoa die erste pantheistische Religionsphilosophie, die sie zur Religion umzuwandeln sucht, indem sie bereitwillig die alten Götternamen als Symbole verwendet. Ihr wirklicher Gott bleibt aber der Mensch, der Weise, der den Kampf von Lust und Schmerz überwunden und in dem das in der Natur allgegenwärtige göttliche Leben seine höchste Verkörperung gefunden hat. Anders steht der Epikureismus der religiösen Frage gegenüber. Ihn läßt jener genießende Quietismus und Optimismus, in dem er Befriedigung sucht, unter den alten Systemen das bevorzugen, das den Weltlauf zu einem in seiner mechanischen Gesetzmäßigkeit unnahbaren und zugleich zu einem in seiner ewigen Unveränderlichkeit dem Beschauer Ruhe gewährenden Schauspiel macht. Das ist Demokrits Lehre. In diesem Getriebe der Atomwirbel ist für die alten Götter kein Platz mehr. So werden sie denn zu luftigen Wesen umgewandelt, die gerade deshalb, weil sie gänzlich außerhalb des Kampfes der Elemente stehen, ein seliges Leben genießen und darin die Vorbilder eines glücklichen menschlichen Lebens sind.

Doch mochte auch Epikur von den Seinen als der Weise gepriesen werden, der als der Erste die Welt von der Furcht vor den Göttern befreit habe, die Zahl derer, die nicht auf solche Weise befreit sein wollten, war groß genug. Ihnen kam eine dritte Richtung entgegen, die umgekehrt die Menschheit von der Last der

Wissenschaft zu befreien und ihr damit den alten naiven Götterglauben wiederzugeben suchte. Das waren jene Skeptiker, die nach dem Vorbild des Pyrrho von Elis aus der ganzen seitherigen Philosophie das Fazit zogen, daß der Mensch nichts Sicheres wissen, sondern daß er nur glauben könne, und daß für ihn der beste Glaube der sei, der seine praktischen Bedürfnisse am besten befriedige. Das war das Ende jenes Kampfes, den die alten Kosmologen gegen den populären Götterglauben begonnen hatten. Der Ertrag dieses Kampfes bestand in zwei Systemen der Religionsphilosophie, von denen das eine den Menschen selbst zum Gott machte, das andere die Götter zur Ruhe setzte, indes eine dritte Strömung — und wahrscheinlich war sie es, die in der hellenistischen Welt die meisten Anhänger zählte — die Götter, die sich jeder nach seinem eigenen Gutdünken wählte, für die besten erklärte. Dies war zugleich der Boden, auf dem zuerst eine neue religiöse und durch sie eine neue sittliche Lebensanschauung entstehen sollte. Auf ihre Entwicklung hatte jedoch neben dem Ertrag der griechischen Geistesbildung die Eigenart der römischen Welt, in die diese neue Bewegung eintrat, den entscheidenden Einfluß.

4. Die Kultur der römischen Welt.

a. Eigenart und Lebensanschauungen der Römer.

Der Charakter des römischen Volkes bietet von frühe an ein von dem der Griechen wesentlich abweichendes Bild. Am prägnantesten tritt uns diese Eigenart in der römischen Religion entgegen. Zwei Züge sind es besonders, die das religiöse Leben der Römer von Anfang an vor dem aller anderen westlichen Kulturvölker auszeichnen. Der eine besteht in jener aus vorgeschichtlicher Zeit überkommenen Ahnenverehrung, die sich später in die Verehrung der Helden und der großen Vorbilder der Geschichte fortsetzt. Der zweite, für die römische Geistesart vielleicht nicht minder charakteristische ist die Mythologisierung abstrakter Begriffe, die man nicht einmal durch einen die begriffliche Bedeutung verhüllenden Namen der lebendigen Anschauung näher brachte. Mit ihren Kriegs- und Friedensgöttern: Victoria, Bellona, Honos, Virtus, Pax; ihren Freiheits- und Glücksgöttern: Libertas, Spes, Felicitas, Bonus Eventus usw.; endlich mit der Reihe ihrer Virtutes, wie Pietas, Pudicitia, Mens, Aequitas, Clementia, Providentia, haben die Römer bekanntlich das Allegorisierungsbedürfnis aller kommenden Zeiten

gedeckt. In dieser Richtung ihrer Religionskulte prägt sich aber deutlich aus einerseits die starke Entwicklung des Familiensinns und aller der persönlichen Eigenschaften, die zum Schutz des heimischen Herdes und zur Vermehrung der erworbenen Güter erforderlich sind, und anderseits die vorwiegende Übung des abstrakt logischen Denkens. Der Römer ist wenig empfänglich für Poesie und Kunst, dem Idealen abgeneigt, aber um so mehr dem Praktischen und Nützlichen zugewandt. Er ist verständig und nüchtern, im Denken und Handeln von unerbittlicher Konsequenz. Die Selbstsucht ist von frühe an sein hervorragendster Fehler. In der Verfolgung dessen, was ihm, seiner Familie und seinem Staate und dadurch eben wieder ihm selber nützt, scheut er keine Mittel. Wie der Selbstsüchtige immer, kann er gegen andere hart und grausam sein. In der Verfolgung seiner Zwecke ist er aber auch hart gegen sich selbst, scheut nicht Schmerz noch Gefahr, und bei allem Egoismus ist er einsichtig genug, zu erkennen, daß, wer seinen eigenen Vorteil finden will, anderer Rechte achten muß. Darum ist dieses Volk von Anfang an durch einen starken Rechtssinn ausgezeichnet; und seine mit eiserner Konsequenz durchgeführte Rechtsordnung ruht ebensowohl auf dem Gedanken der Rechtsgleichheit aller Bürger, wie auf dem der unbedingten Unterordnung des einzelnen unter die ihm übergeordnete Gewalt. Dieser strenge Rechtssinn, aus der Sitte hervorgegangen, hat sein Korrektiv gegen Mißbrauch selbst wieder in der Sitte. Ihr bleibt im Verein mit den Anordnungen, welche die Not des Augenblicks gebietet, auch das ganze Gebiet des öffentlichen Lebens überlassen. In der einseitigen Ausbildung des Privatrechts spiegelt sich so der individualistische Charakter des römischen Geistes, der in dem hochausgebildeten Familiensinn seine feste Grundlage hat, und der in starkem Kontrast steht zu dem Kollektivismus des früh in das öffentliche Leben tretenden Griechen. In jener Milderung, die der starre Rechtsbegriff in der Sitte findet, haben dann aber auch zwei ergänzend und regulierend dem Recht gegenüber tretende Begriffe ihre Quelle, die sich den Tugenden des Gemeinsinns, welche das Griechentum ausgebildet hatte, als die ethischen Werte, die der Eigenart des römischen Geistes entstammen, an die Seite stellen. Das sind die Eigenschaften der Aequitas und der Utilitas. Die Aequitas ist es, die dem „strengen Recht“, das unbeugsam und ausnahmslos, ohne Ansehen der besonderen Umstände sich durchsetzt, als die unerläßliche sittliche Ergänzung zur Seite tritt, und die zu dieser Hilfe eben deshalb berufen ist, weil jenes „jus strictum“ selbst doch eigent-

lich nur die Aequitas in ihrer allgemeingültigen Form ist, die, um mit der Gerechtigkeit gleichen Schritt zu halten, der vernünftigen Anpassung an den einzelnen Fall nicht entbehren kann. Ist die Aequitas eine Privattugend, die von jedem einzelnen und darum auch von dem Richter und Beamten nur nach dem Maß seiner öffentlichen Pflichten gefordert wird, so ist dagegen die Utilitas eine öffentliche Tugend. Unser Wort „Nutzen“ übersetzt das lateinische Wort schlecht. Eher deckt sich dieses mit unserem Begriff der „Wohlfahrt“, der nur hinwiederum zu sehr das öffentliche vor dem privaten Interesse hervorhebt. Die römische Utilitas vereinigt eben beides, den Nutzen des einzelnen und die Wohlfahrt aller. Wo das strenge Recht mit beiden in Konflikt gerät, da ist dies ein sicheres Zeichen, daß ein billiger Ausgleich zu suchen sei. So bezeichnen diese beiden Begriffe ethische Werte, die in der spezifischen sittlichen Anlage des römischen Volksgeistes ihre Wurzeln haben. Dem Griechen galt, wo er Rechte geltend machen konnte oder im Besitz der Macht war, die Billigkeit wenig, und den eigenen Nutzen war er, wo es sich nicht um ruhmvolle Taten oder begeisterte Hingabe handelte, geneigt, der allgemeinen Wohlfahrt vorzuziehen. Wie die griechische Sprache für die Aequitas kaum ein Wort besitzt, das sie vollgültig übersetzen könnte, so hat auch gerade das strengere Rechtsbewußtsein der Römer dieser milderen Schwester der Justitia ihre Herrschaft in Sitte und Recht gesichert. Nicht minder aber sind die Römer die Begründer jenes ethischen Utilitarismus geworden, der in seiner individuelles und allgemeines Interesse ausgleichenden Richtung in der neueren Ethik, wesentlich unter der Mitwirkung der im römischen Recht überlieferten Anschauungen zur Herrschaft gelangt ist. Einen wichtigen Einfluß auf jene Milderung der strengen Rechtsbegriffe, die sich nach diesen beiden Seiten in der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins der Römer vollzog, übte dann aber freilich auch die Berührung mit der nicht-römischen, vor allem mit der griechischen Welt, mit der nicht nur andere Anschauungen, sondern auch neue Bedürfnisse in das römische Leben eintraten. So entwickelte sich nun in Sitte und Recht ein allmählicher Ausgleichungsprozeß, der damit begann, daß sich die römischen Rechtsideen in der Übertragung auf die Provinzen den veränderten Verhältnissen anpassen mußten, worauf dann die so entstandenen umfassenderen Begriffe auf das römische Recht selber zurückwirkten, bis schließlich auch in Rom neue Sitten und Lebensanschauungen ihren Einzug hielten. Damit gehen diese Wechselwirkungen in die

allgemeinere geistige Bewegung über, die in der griechisch-römischen Bildung, wie sie aus dem Zusammenströmen der geistigen Errungenschaften der beiden Kulturvölker des Altertums entstand, auf alle folgenden Zeitalter gewirkt hat.

b. Die griechisch-römische Bildung.

In so vieler Hinsicht auch die Eigenart des römischen Geistes dem griechischen Wesen trotz aller Wandlungen, die dieses erfahren, fremd gegenübersteht, so hat es doch der Gang der Geschichte gefügt, daß die nachhaltigsten Wirkungen auf die kommenden Zeiten zunächst nicht von der reicheren und tieferen griechischen Bildung, sondern von der innigen Verbindung ausgehen sollten, die diese seit dem 2. Jahrhundert vor Chr. mit der römischen Geistesart eingegangen hatte. Gerade im Hinblick auf die im Ausgang des Altertums sich entwickelnde sittliche Weltanschauung wäre es ungerecht, wollte man hier, wie es ja auf dem Gebiet des künstlerischen Schaffens bis zu einem gewissen Grade zutreffen mag, die Griechen fast nur als die Gebenden, die Römer vorzugsweise als die Empfangenden betrachten. Dazu war doch die sittliche Begabung der Römer eine zu energische und selbständige, als daß sie nur die Nachbeter jener Lebensweisheit hätten sein sollen, die das untergehende Griechentum in den stoischen, epikureischen oder akademischen Lehren zu bieten wußte. Schon das Recht, dieses äußere Abbild der sittlichen Lebensanschauungen, ist ein sprechendes Zeugnis gegen diese Auffassung, zu der die Unselbständigkeit der theoretischen Reflexion der Römer so leicht verführt. Ist doch die Fortbildung des Rechts zur Wissenschaft ein echtes Produkt wechselseitiger Assimilation römischen und griechischen Wesens. Die Substanz dieser Wissenschaft entstammt durchaus dem römischen Rechtsbewußtsein. Aber die Männer, die das Recht in festen Begriffen fixierten, gehörten der späteren, von griechischer Bildung getragenen Zeit an, und sie waren von Gajus und Ulpian bis herab auf die Mitarbeiter der Justinianischen Kodifikation zumeist selbst Griechen oder Orientalen aus dem weiten Länderkreise, der sich griechische Sprache und Bildung zu eigen gemacht hatte. Ganz so verhält es sich nun freilich nicht auf ethischem Gebiet. Hier war, wie in so manchem anderen, das geistige Leben der Römer noch zu wenig aus dem Stadium naiver Ursprünglichkeit zur Stufe zielbewußter Betätigung in Kunst und Wissenschaft emporgedrungen, als es mit einem Male von der Fülle der reifen Erzeugnisse griechischer Kultur überflutet wurde.

Darum ist es vielleicht nicht ganz gerecht, die Römer ein von Hause aus unpoetisches und unphilosophisches Volk zu nennen, da ja niemand wissen kann, was aus ihnen geworden wäre, wenn das Schicksal ihnen vergönnt hätte, ihr geistiges Wesen ähnlich aus innerer Kraft zu entfalten, wie es vor ihnen die Griechen getan hatten. Aber, wie dem auch sein möge, ohne bedeutsame Rückwirkungen ist auch der römische Charakter auf jenes Mischprodukt griechisch-römischer Bildung, das in den Zeiten des Niedergangs der Republik und in der Kaiserzeit entstand, nicht geblieben. So wenig der lateinische Hexameter, den die römischen Dichter nachahmten, mit dem homerischen identisch war, ebensowenig ist die Ethik der Römer ein bloßer Niederschlag griechischer Lehrsysteme, sondern überall kommt der Einschlag römischen Wesens zum Vorschein, und das umsomehr, je weniger noch das römische Volkstum selbst in dem zum Weltreich heranwachsenden Staat seine Eigenart eingebüßt hatte. Mögen uns darum heute Marc Aurels Meditationen unendlich mehr anziehen als die ganze, zwischen den überlieferten Moralsystemen der Griechen umhertastende Literatur der älteren Zeit, so daß wir die gesamten philosophischen Werke Ciceros für dieses eine Buch hingeben würden, für die Würdigung des Einflusses römischer Geistesart auf den Gesamtcharakter griechisch-römischer Bildung ist die Sachlage doch eine andere. Da sind es vornehmlich Männer, die noch hinreichend im Wendepunkt der Zeiten zwischen der national beschränkteren römischen und der universellen griechischen Kultur stehen, welche die Spuren jenes Einflusses deutlich erkennen lassen. Solche Männer sind der philosophische Dichter Lucretius Carus und allen voran Cicero, der Redner und Staatsmann, der, in der unfreiwilligen Muße seines Lebensabends zum Philosophen geworden, den Ertrag griechischer Lebensweisheit mit römischem Geist zu durchdringen suchte. Lucretius und Cicero, sie repräsentieren zugleich die beiden Richtungen der griechischen Moral, die in der römischen Welt, als die für das Leben brauchbarsten, am meisten Anklang fanden: den Epikureismus und den Stoizismus. Aber dem altrömischen Wesen war unter ihnen doch der Stoizismus am meisten kongenial. Epikurs Lebensauffassung blieb immer ein fremdes Gewächs auf römischem Boden, das Eigentum einzelner poetisch gestimmter Gemüther, die das heitere Gleichmaß des Geistes, dem gelegentlich auch eine Beimischung resignierter Stimmung nicht fehlte, der düsteren stoischen Apathie vorzogen. Darum hat das Lehrgedicht des Lucretius seine Hauptwir-

kung erst in einer sehr viel späteren Zeit getan, in der Renaissance, wo es nun die Mission erfüllte, die Weltanschauung Epikurs, deren ursprüngliche Quellen verschüttet waren, der neuen Zeit wieder zugänglich zu machen. Der wahre Repräsentant römischer Geistesart in dem Zustand, in den sie durch die mächtigen Einflüsse des Griechentums gekommen, und darum der wahre Repräsentant der durch diese Wechselwirkung entstandenen griechisch-römischen Bildung, ist und bleibt, trotz aller Schwächen seiner Philosophie, kein anderer als Cicero.

Will man aber die Eigenart kennzeichnen, durch die gerade in Ciceros ethischen Schriften der sittliche Charakter des Römers zum Vorschein kommt, so ist es nicht sowohl der Inhalt der Anschauungen, zu denen er sich — namentlich sobald das Gebiet der Religion berührt wird, manchmal unbestimmt genug — bekennt, sondern das Wesentliche liegt vielmehr in der Richtung, die er zwischen den widerstrebenden Schulmeinungen der Griechen einzuhalten sucht. Das gerade, was seinen uns heute mit Recht oberflächlich erscheinenden Eklektizismus ausmacht, das entspringt durchaus jenen ethischen Grundgedanken, von denen das Rechtsbewußtsein der Römer getragen war. Hier waren zugleich jene Anschauungen der mittleren Stoa, deren Schriften für Cicero bei seinem Werk „über die Pflichten“ als Vorlagen dienten, dem römischen Geiste verwandt. Auch auf dem weiteren Gebiet des sittlichen Lebens sind so die Aequitas und die Utilitas, diese wichtigen Korrektive des „jus strictum“, für Cicero die Leitsterne, von denen er sich zwischen den widerstreitenden Meinungen den Weg zeigen läßt. Die brauchbarste Maxime für das menschliche Handeln ist ihm aber, wie er am Schluß des ergebnislos auslaufenden Gesprächs „über die Natur der Götter“ andeutet, nicht das theoretisch Gewisse, sondern das aus praktischen Gründen Wahrscheinliche. Darum ist er selbst in theoretischen Fragen ein zweifelnder Akademiker, in der Moral im wesentlichen ein Stoiker und in der Theologie keines von beiden, weil ihm die stoische Religionsphilosophie dem Aberglauben zu viel Zugeständnisse macht, während Skeptizismus und Epikureismus beide die Religion vernichten, jener weil er den Gottesglauben, dieser weil er die Gottesfurcht beseitigt. So ist ihm denn in Moral wie Religion schließlich der praktische Wertmaßstab der entscheidende. An sich ist, wie die Stoa lehrt, die Tugend selbst das höchste Gut. Aber da der Mensch aus Leib und Seele besteht, so bedarf er neben den geistigen auch der äußeren Güter. Neben die höchste treten dem-

entsprechend die „mittleren Pflichten“, wie Cicero in einem den analogen Ausdruck der Stoa verändernden Sinn die gewöhnlichen Sittenregeln des praktischen Lebens nennt. Für die Beurteilung dieser mittleren Pflichten, welche demnach den Hauptinhalt der Moral bilden, gibt aber die sorgsame Erwägung dessen, was dem Einzelnen und was der Gesamtheit nützt, den Maßstab ab*); und wird das Nützliche in diesem universellen Sinne genommen, so fällt es nach Ciceros Meinung schließlich mit dem Guten selber zusammen. Das ist der Grundgedanke des Rechts, auf die Moral übertragen. In dieser Übertragung liegt der Ursprung jener utilitarischen Strömung, die von da an bis in unsere Tage herab einen wichtigen Faktor in der Gestaltung der sittlichen Lebensanschauungen gebildet hat. Ist hierin Cicero der Interpret einer einflußreichen ethischen Richtung, so wurzelt aber in eben dem, was die praktische Bedeutung dieser Lebensanschauung ausmacht, unverkennbar auch ihre Schwäche. Denn so eng die Beziehung zwischen Recht und Sittlichkeit sein mag, so fallen doch beide sicherlich nicht zusammen, und da das Recht besten Falls doch nur ein äußeres Gewand sein kann, in das sich das sittliche Bewußtsein kleidet, so mußte eine solche Übertragung des Rechtsgedankens auf den Begriff der Sittlichkeit unvermeidlich zu einer Veräußerlichung dieser selbst führen. Wenn Cicero das καλοκάγαθόν, das Schöne und Gute, in dem der Grieche alles zusammenfaßte, was ihm am Menschen edel und rühmenswert erschien, mit „honestum et utile“ (ehrbar und nützlich) übersetzte, so liegt in dem Bedeutungsunterschied dieser hier synonym gebrauchten Wörter diese unwillkürliche Veräußerlichung der Begriffe deutlich ausgedrückt. Die „Aequitas“ aber, eine so schätzbare Eigenschaft sie für den Richter ist, wenn die strenge Rechtsanwendung zum Unrecht zu werden droht, so unzulänglich ist sie für den Moralphilosophen. So treffend daher Cicero die Prinzipien, die ihm das Rechtsbewußtsein seiner Zeit bot, auf die Moral übertragen mochte, dem sittlichen Bewußtsein des römischen Volksgeistes selbst, wie er in Sitte und Religion der Vergangenheit lebte, konnte sein auf der Oberfläche bleibender Eklektizismus nicht gerecht werden.

Dasselbe Prinzip des Nutzens und der billigen Ausgleichung der Gegensätze machte aber in der Auffassung der Religion die Opportunität zum leitenden Gedanken. Der Glaube an eine göttliche Vorsehung und an die Unsterblichkeit der Seele ist nach Cicero

*) De officiis, III, 6, 26: „Unum debet omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum“.

für den Einzelnen nützlich und tröstlich, ein gemeinsamer Götterkultus für den Bestand des Staates erforderlich. Das sind die Grundmotive seiner Religionsphilosophie, soweit sie sich den Andeutungen entnehmen lassen, die er seinen in einen Streit der Parteien gekleideten Auszügen aus griechischen Schriftstellern beifügt. Hier wurzelt zugleich jene Unterscheidung einer doppelten Religion, die, wo immer es geschehen mochte, daß sich der Glaube der höher Gebildeten und der Volksglaube schieden, vorbildlich für kommende Zeiten geworden ist. Es gibt — das ist der nicht sonderlich tiefe, aber eben deshalb um so wirksamere Gedanke — zwei Religionen: eine private, für den Gebildeten die philosophische, die jeder für sich besitzt; und eine öffentliche, an deren Kultus sich jeder pflichtgemäß zu beteiligen hat, während er sich im übrigen die Symbole dieses Kultus nach seiner privaten Religion zurechtlegen mag. Das ist der religiöse Opportunismus, der, genau so wie der ihm geistesverwandte ethische Utilitarismus, auch in unseren Tagen wieder seine Anhänger zählt*).

Auf allen Gebieten weltlichen Lebens und nicht zum wenigsten in allen Fragen praktischer Lebensführung sind es die Anschauungen dieser mit römischem Geiste erfüllten stoischen Philosophie, die in den nächsten Jahrhunderten auch die christliche Welt beherrschten. Wie das auf die Bildung der Kleriker im Mittelalter einflußreichste Werk, die drei Bücher des Bischofs Ambrosius „de officiis ministrorum“, wesentlich eine Übertragung der Bücher Ciceros über die Pflichten ins Christliche war, so bekennt der größte Lehrer der christlichen Kirche, Augustin, die Lektüre Ciceros habe ihm den ersten Anstoß zu jener ernsteren Lebensauffassung gegeben, die ihm dann, als ihm auch noch die Gedankenwelt Platons aufging, den Weg zur wahren Gotteserkenntnis gezeigt habe**). Dies Bekenntnis darf wohl typisch genannt werden für das nächstfolgende Zeitalter. Die Gedankenwelt des Altertums ist dem Abendland in den ersten christlichen Jahrhunderten zuerst in der Form der griechisch-römi-

*) Man vergleiche besonders den Schluß von De divinatione (II, 72). Auch dies, daß Cicero den oben gekennzeichneten Standpunkt aus der Art, wie er die Verteidiger der verschiedenen Systeme gegeneinander aufführt, und aus gelegentlichen Schluß- oder Zwischenbemerkungen mehr erraten läßt als direkt ausspricht, darf man wohl gerade bei den religiösen Fragen als ein charakteristisches Symptom dieses Opportunismus und Relativismus ansehen.

**) Vgl. Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 1897, wo auch die weiteren Nachwirkungen Ciceros bis auf die Neuzeit herab in kurzen Umrissen vortrefflich geschildert sind.

schen Bildung übermittelt worden, bevor sich den so vorbereiteten Geistern der tiefere Gehalt der griechischen Philosophie erschloß.

c. Der Untergang der antiken Welt.

Der Untergang der antiken Welt ist eine Katastrophe, wie sie vor allem auf dem Gebiet der Geistesgeschichte größer und gewaltiger nicht mehr erlebt worden ist. Diese Katastrophe erscheint mehr vielleicht als jede andere ihr ähnliche als eine historische Notwendigkeit, bei der, indem die äußersten Gegensätze einander ablösten, gleichwohl in dem Alten das Neue sich vorbereitete. Aus der hochgesteigerten Kultur der griechisch-römischen Welt mit ihrer Herrschaft selbstsüchtiger Interessen, ihren raffinierten Genüssen und ihrer philosophischen Skepsis erhebt sich eine neue religiöse Lebensanschauung, die in demütigem Glaubensgehorsam und schwärmerischer Askese Rettung vor den Übeln der Welt sucht. Die Geschichte kennt kein zweites Beispiel, in dem das Gesetz der Kontraste im Verein mit dem der immanenten Notwendigkeit des Geschehens so sich erfüllt hätte. Die alte Welt hatte sich ausgelebt. In Wirtschaft und Verkehr, in Sitte und Religion waren die Quellen erschöpft, die ihr neues Leben hätten zuführen können. Selbst die Tugenden des römischen Charakters verwandelten sich in Übel. Sein stark ausgeprägtes Rechtsbewußtsein ließ, durch die Rücksichten der Sitte und des Gemeinnsinns nicht mehr beschränkt, dem Kampf der egoistischen Interessen und der rücksichtslosen Ausbeutung freies Spiel. Dazu kamen jene Wirkungen fremder Kulturen, die überall die Keime des Verfalls in das öffentliche wie in das private Leben hineintrugen, die den Familiensinn, das patriarchalische Verhältnis zu den Sklaven des Hauses zerstörten, und durch die Übertragung des unbeschränkten Besitzrechtes auf diese den Menschen zum Werkzeug und Lasttier erniedrigten, zugleich aber ein Heer von Freigelassenen schufen, die, als Geschöpfe der Gunst und der Laune, den sittlichen Zusammenhang der alten Gesellschaftsordnung vollends zerstörten. Der Verfall des Ackerbaus, das Anwachsen der Vermögen in einzelnen Händen, dem die Verarmung der Massen gegenüberstand, endlich der sinnlose Luxus der Reichen, die Schar der Schmarotzer, die sich um diese sammelten, ein Zustand wie dieser mußte an seiner inneren Hohlheit zugrunde gehen. Nur der Untergang dieses Staats, dieser Gesellschaft, dieser Sitten und Lebensanschauungen konnte noch ein Fortleben möglich machen. Dessen sind sich denn auch die Einsichtigeren seit lange bewußt.

In Rom nimmt daher der Stoizismus vornehmlich jene Wendung zu einer Philosophie des Weltschmerzes und der Entsagung, wie sie nur die Verzweiflung am Bestehenden eingeben konnte. Seneca, Epiktet, Marc Aurel verkünden übereinstimmend diese Philosophie der Entsagung. Das Leben zu ertragen, einzusehen, daß alles nichtig und eitel ist, und der Befreiung zu harren, die der Tod bringt, dies ist ihr unermüdlich variiertes Thema. Aber schon dringt auch ein anderes Wort durch diese Töne dumpfer Resignation, ein Wort der Sehnsucht nach Erlösung, ja der Zuversicht, daß die Erlösung, wenn nicht in diesem, so in einem anderen Leben kommen werde. Der Unsterblichkeitsglaube, der Stoa ursprünglich fremd, hier, in der Stoa der römischen Kaiserzeit, bricht er sich Bahn. Namentlich bei Seneca bildet der Ausblick auf ein Leben nach dem Tode, in welchem die Seele von allen Schrecken und Schmerzen des sinnlichen Daseins befreit sei, einen hervorstechenden Zug. Seine freilich oft allzu rhetorischen Ausführungen erinnern hier an manchen Stellen lebhaft an die Predigt des Evangeliums*). Es konnte nicht ausbleiben, daß der Gedanke der Unsterblichkeit die Blicke derer, die in der vorangegangenen Philosophie einen Halt in der Drangsal der Zeit suchten, mehr und mehr auf jene älteren Lehren zurücklenkte, in denen dieser Gedanke lebendig gewesen war. So entwickelten sich von diesem Wendepunkt der Zeiten an neupythagoreische und neuplatonische Schulen und Sekten, die das Streben nach Einheit mit Gott, das die Stoa erfüllte, mit der platonischen Idee einer übersinnlichen, von der Last des irdischen Daseins befreiten Welt zu vereinen suchten. Diese Einheit bot sich von selbst in der Idee der Emanation, die hier als eine neue, bedeutsam auf kommende Zeiten vorbereitende an verschiedenen Orten unabhängig hervortritt und dadurch schon ihren Zusammenhang mit den tiefsten seelischen Bedürfnissen der Zeit erkennen läßt. Der Stoizismus hatte immer noch durch eine neue Moral, die zugleich eine Rückkehr zu alter, strengerer Sitte sein sollte, die Sehnsucht der Zeit zu stillen gesucht. In diesen neuen Schulen und Sekten gesteht die philosophische Moral ihre Ohnmacht ein. Nicht eine neue Moral, sondern nur noch eine Erneuerung des religiösen Bewußtseins kann Hilfe bringen. Aus den Trümmern der alten Philosophie soll eine neue Religion geboren werden, die zugleich

*) Eine treffende Auswahl solcher Stellen aus Seneca gibt O. Pfleiderer, Das Urchristentum, 2. Aufl., Bd. 1, S. 30 ff. Vgl. auch P. Barth, Die Stoa, 2. Aufl., S. 94 ff.

Philosophie ist, auf daß sie Gelehrte und Ungelehrte befriedigen könne. Aber die geistigen Organe, mit denen diese neuplatonische Theologie arbeitet, sind nicht mehr die der Philosophie, sondern sie fallen selbst schon in den Wirkungskreis der Religion. Nicht Dialektik und Metaphysik, sondern innere Erleuchtung, Offenbarung, mystische Versenkung in das göttliche Sein, das sind die Hilfsmittel, die seit alter Zeit allen religiösen Kulturen eigen gewesen sind, in denen sich an den uralten Seelenglauben Zukunftshoffnungen des Menschen geknüpft haben. So war es denn begreiflich genug, daß die neuplatonischen Richtungen, wie wir sie nach der Philosophie, die bald in ihnen die Vorherrschaft gewinnen sollte, zusammenfassend nennen dürfen, ebensowohl darauf ausgehen konnten, dem alten Götterglauben der Griechen neues Leben einzuhauchen, wie die aus der orientalischen Welt eingewanderten mystischen und magischen Kulte mit den Ideen der griechischen Philosophie zu befruchten. Daß in dieser begierig nach einer neuen religiösen Offenbarung verlangenden, dem alten Glauben längst entfremdeten Zeit diese letztere Strömung frühe schon die mächtigere wurde, das ist aber nicht minder begreiflich. Selbst die besondere Richtung, in der sich schließlich die kommende Entwicklung vollzieht, kündigt in dem Manne sich an, der zum ersten Male die neuplatonische Religionsphilosophie in ihren bleibenden Grundgedanken ausgeführt hat, in dem alexandrinischen Juden Philo, der ungefähr um die gleiche Zeit, als sich die erste urchristliche Gemeinde gebildet hatte, lehrte und schrieb, und bei dem die spezifische Form, die der Erlösungsgedanke im jüdischen Volk angenommen, die Messiasidee, schon deutlich erkennbar, wenn auch unausgesprochen, mit dem alten Logosbegriff der griechischen Philosophie sich verbindet.

In dem Neuplatonismus, vornehmlich in diesen seinen frühesten Gestaltungen, spiegelt sich die tiefgehende religiöse Bewegung, die sich der Zeit bemächtigt hatte. In dem Rom der Kaiserzeit, in dem ein buntes Völkergemisch wogte, gingen auch die mannigfaltigsten Kultformen nebeneinander her. Wenn unter ihnen die aus dem Orient eingewanderten die mächtigste Anziehung ausübten, so war es nicht bloß das Neue und Groteske, was zu ihnen hinzog. Mochten diese ägyptischen, assyrischen, persischen Götter und Kulte noch so weit voneinander abweichen, zwei Eigenschaften hatten sie gemein, die ihnen in weiten Kreisen Anhänger warben. Die eine bestand in dem Reiz des Geheimnisvollen und Wunderbaren, der sie umgab, und mit dem sich der Glaube an eine besondere, in allen Lebens-

lagen wirksame schützende Kraft dieser neuen Götter verband. Die andere, besonders in den frühe die Vorherrschaft gewinnenden ägyptischen Kulte und in dem später weit verbreiteten persischen Mithrasdienst hervortretend, bestand in dem Glauben an eine jenseitige Welt und in den sich damit verbindenden Vorstellungen von der Belohnung eines gottgefälligen Wandels und der Bestrafung des Ungehorsams gegen die Götter*).

Wenn in diesem Kampf der Kulte schließlich das Christentum obsiegte, das dem Römer zuerst nur als eine Abart des von ihm verachteten Judentums erschienen war, so mag dabei immerhin eben jener gerade im Christentum so stark ausgeprägte Glaube an ein jenseitiges, dem Gläubigen reichen Ersatz für alle Drangsal des Diesseits bietendes Leben eine hervorragende Rolle gespielt haben. Dafür spricht auch die Tatsache, daß sich gerade das Christentum frühe schon mit jenen Richtungen der griechischen Philosophie enge verband, in denen der gleiche Gedanke lebendig war. Aber in diesen ideellen Momenten liegt doch schwerlich die einzige Ursache. Man hat wohl gemeint, die griechisch-römische Welt mit ihrer hoch entwickelten Kultur habe jene zum Teil von wildem Aberglauben überwucherten orientalischen Kulte auf die Dauer doch nicht in sich aufnehmen können. Sie habe einer reineren Gottesvorstellung bedurft: diese bot das Judentum; und daneben des Unsterblichkeitsglaubens und reinerer sittlicher Ideen: diese gab ihr die christliche Lehre**). Doch durch die gebildeten Kreise, denen jene ägyptischen und persischen Kulte widerstreben mochten, ist das Christentum nicht zur Herrschaft gelangt. Als eine Religion der Armen und Bedrückten hat es begonnen, und in den Massen hat es fortan seinen festen Rückhalt gefunden, als es allmählich durch die Ideenverwandtschaft mit den letzten Gedanken der griechischen Philosophie mehr und mehr auch die Gebildeten für sich gewann. Aber zwei Eigenschaften waren es, in denen es keiner jener andern Kulte mit dem Christentum aufnehmen konnte. Wie es als eine Sekte der Armen und Gedrückten entstanden war, so barg es auch von Anfang an eine sittliche Lebensanschauung, in der vor allem die Demut, der

*) J. Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern, 1888, S. 45 ff. Über den in der späteren Zeit besonders bedeutsam gewordenen Mithraskult vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 307 ff. und A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903.

**) L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Bd. 3, S. 504.

Gehorsam und die barmherzige Nächstenliebe als gottgefällige Tugenden gepriesen wurden. Das war eine Gesinnung, die gerade in einem Zeitalter überreifer Kultur, das im wirklichen Leben zu allen diesen Eigenschaften nur die Gegensätze erkennen ließ, ihres Eindrucks auf tiefer angelegte Gemüter nicht verfehlte. Den Armen und Gedrückten ein Trost, begann diese neue Lehre doch auch den an den Gütern des Lebens Übersättigten um seiner edeln Erhabenheit und Einfachheit willen zu imponieren. Immerhin, so erhaben diese neue sittliche Lebensanschauung sein mochte, für sich allein wäre sie schwerlich imstande gewesen, die Welt zu erobern. Dazu mußte sie von der Urgewalt eines festen religiösen Glaubens getragen sein. Und mehr noch, in einer Zeit wie dieser, in der selbst die Philosophie zur Mythologie wird, bedarf erst recht die Religion der mythischen Hüllen, um ihres Eindrucks auf die Gemüter sicher zu sein. Wie aber sollten es da die Mythen von Zeus und Hera, von Osiris und Isis und Mithras mit dem neuen christlichen Mythos aufnehmen? Dort längst verblaßte Göttergestalten, die niemand gesehen, an die man höchstens noch glaubte, weil dies nun einmal aus uralter Zeit überliefert war. Hier dagegen ein Gott, der selbst unter Menschen in Menschengestalt gewandelt, dessen Wunder und Zeichen von Augenzeugen berichtet waren. Wenn eine wirkliche Persönlichkeit mit den Schatten der Phantasie in Kampf gerät, wie könnte da der Sieg zweifelhaft sein? Darin also hatte das Christentum seine Stärke, daß es einen wirklichen, lebendigen Gott besaß, der, wie er selbst von vielen bezeugt war, so auch als ein vollgültiger Zeuge des Gottes im Himmel betrachtet wurde, dessen Reich er verkündete.

Zweites Kapitel.

Die christliche Weltanschauung und ihre Wandlungen.

1. Die Grundlagen der christlichen Weltanschauung.

a. Das Lebensideal des Urchristentums.

Die Geschichte der christlichen Weltanschauung kann die Fragen nach der Persönlichkeit Jesu, dem Ursprung, der Verfassung und dem Leben der urchristlichen Gemeinden, diese schwierigen Probleme der historischen Theologie, füglich auf sich beruhen lassen. Für

sie kommt es nicht darauf an, wie die christliche Lebensanschauung entstanden, sondern wie sie gewesen ist, und wie sie sich auf dieser Grundlage weiter entwickelt hat. Aber so klar diese Anschauung in den Evangelien, vor allem in den Aussprüchen und Gleichnissen Jesu, niedergelegt zu sein scheint, so sehr wird doch selbst hier eine unbefangene Beurteilung teils durch die an sich vieldeutige Natur namentlich der Gleichnisreden, teils aber dadurch erschwert, daß wir noch heute diesem Gegenstand nicht gleich unbefangen wie irgend einer andern geschichtlichen Überlieferung gegenüberstehen. Das Christentum ist unsere Religion. Wir fühlen uns noch immer mehr oder minder gleichen Glaubens mit seinen ersten Bekennern. Unwillkürlich sind wir daher geneigt, das Überlieferte irgendwie in unsere Anschauungen umzudeuten. Demgemäß besteht namentlich in der heutigen Theologie, von den Vertretern der äußersten Orthodoxie an bis in die Reihen der rationalistischen Aufklärungstheologen, und bei diesen vielleicht mehr als bei jenen, das Bestreben, unser eigenes sittliches Bewußtsein den Aussprüchen des erhabenen Stifters unserer Religion unterzuschieben. Und dazu gesellt sich dann, diesmal freilich mehr auf orthodoxer als liberaler Seite, die Tendenz, dem Christentum als Religion eine abseits von andern religiösen Entwicklungen liegende Stellung anzuweisen. Als „absolute“ oder „offenbarte“ Religion, wie selbst Hegel es nannte, soll das Christentum allen andern religiösen Entwicklungen als eine inkommensurable Größe gegenüberstehen. Dieser Standpunkt kann für unsere Betrachtung selbstverständlich nicht maßgebend sein. Daß die Lebensanschauungen des Urchristentums andere gewesen sind als unsere heutigen, ist nicht zu bezweifeln: das Gegenteil würde allen Gesetzen historischer Entwicklung widerstreiten; und daß bei der Entstehung des Christentums ähnliche religiöse Motive maßgebend waren, wie sie alle Religionsentwicklungen bestimmen, das ist nicht minder zweifellos. Nicht aus unserer Zeit und ihren Bedürfnissen, sondern aus seiner Zeit und deren Bedürfnissen müssen wir daher das Urchristentum zu verstehen suchen. Dabei werden wir aber gut tun, beide Seiten, die ethische und die religiöse, zunächst, soweit es angeht, voneinander zu scheiden.

Nun besitzen wir für das sittliche Lebensideal der ersten Christen ein unverwerfliches Zeugnis in den Worten Jesu. Denn wo und wann auch diese Worte gesprochen und in welchem Umfang sie jemals zu praktischen Lebensregeln geworden sein mögen, daß in ihnen das sittliche Lebensideal des Christen enthalten war, ist offen-

kundig. Welches ist nun aber dieses Lebensideal? Man wird wohl Leo Tolstoj zustimmen können, wenn er jene wunderbaren Kapitel des Evangeliums Matthäi, in denen Jesus mit besonderem Nachdruck seine Lehre dem versammelten Volk verkündet, als den wesentlichen Inhalt dieses neuen Lebensideals ansieht; und man wird ihm — mag seine Auffassung da und dort im einzelnen irre gehen oder nicht — doch auch darin recht geben, daß diese Worte so genommen werden müssen, wie sie geschrieben stehen, wörtlich ohne willkürliche Umdeutung*). „Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den anderen auch dar.“ „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, tut wohl denen, die euch hassen.“ „Gib dem, der dich bittet.“ „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.“ Wollte man die Moral, die in diesen Reden niedergelegt ist, auf eine abstrakte Formel bringen, sie würde kaum wesentlich anders lauten, als das Wort, das Plato dem Sokrates in den Mund legt: „Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun.“ Ebenso waren von den Stoikern die Nächstenliebe, das Wohltun ohne Rücksicht auf Gegenleistung, die Hilfsbereitschaft und Barmherzigkeit ohne Ansehen der Person längst als die höchsten Tugenden gepriesen worden. Nicht völlig neue sittliche Ideen also sind es, die das Christentum in die Welt gebracht hat. Gleichwohl, in zwei Beziehungen war diese urchristliche Ethik doch eine neue, einzigartige Erscheinung. Das eine war der unbedingte, absolut jede äußere Beschränkung zurückweisende Charakter dieser Sittengebote. Die Moral der Philosophen, soweit sie auch über die Alltagsmoral emporragen mochte, war immer noch bemüht, den Bedingungen des vielgestaltigen wirklichen Lebens sich anzupassen. Diese hört man überall durchklingen, wo etwa die Reden eines Seneca sonst noch so sehr an christliche Anschauungen erinnern. Dies aber gibt eben der urchristlichen Moral jene schlichte Erhabenheit, mit der es weder der dialektische Tiefsinn des platonischen Sokrates noch der rhetorische Pomp der Stoiker aufnehmen kann. Doch es gibt freilich dieser Moral zugleich das Gepräge eines Lebensideals, das nur in einer engen Gemeinschaft Gleichgesinnter entstehen und an-

*) Graf Leo Tolstoj, *Worin besteht mein Glaube?* Deutsch von Sophie Behr, 1885, S. 9 ff.

nähernd durchgeführt werden kann, und das in dem Augenblick, wo der Versuch gemacht wird, es im Verkehr mit der weiteren Außenwelt in die Wirklichkeit überzuführen, gegenüber der zwingenden Macht dieser Wirklichkeit seine praktische Geltung verlieren muß. Das zweite, was dieses Lebensideal auszeichnet, ist dies, daß es der unmittelbare Ausdruck eines den ganzen Menschen erfüllenden religiösen Gefühls ist. Jenes Wort Jesu zu dem Schriftgelehrten: „Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und aus allen deinen Kräften, das ist das vornehmste Gebot; und das andere ist ihm gleich: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst“ (Markus, 12, 30), dieses Wort wirft ein helles Licht auf die überströmende religiöse Begeisterung, in der Gottesliebe und Nächstenliebe in ein einziges Gefühl religiöser Hingabe zusammenschmelzen. Aber nur aus einem religiösen Gefühl, welches den, der von ihm erfüllt ist, über die Schranken des Daseins hinweghebt, konnte auch dieses das eigene Selbst völlig vergessende sittliche Lebensideal entspringen. Was sind gegenüber den unermesslichen Gütern des himmlischen Reichs, die der kommende Messias bringen wird, alle Güter dieser Welt! Darum: „Ärgert dich dein Auge, so wirf es von dir. Es ist dir besser, daß du einäugig in das Reich Gottes gehst, denn daß du zwei Augen habest und werdest in das höllische Feuer geworfen“ (Markus 9, 47). Wer so gesinnt ist, der mag immerhin dem, der ihm den Rock nehmen will, auch noch den Mantel hingeben und nicht sorgen, was er essen oder trinken, oder womit er sich kleiden soll. Sein Blick ist der kommenden Herrlichkeit zugewandt, die ihn für alles belohnen wird, was er hier in der Hingabe an den Willen Gottes erduldet hat. Daß solche Gesinnungen unter der Wirkung einer unbegrenzten religiösen Begeisterung und Zuversicht entstehen können, begreifen wir; freilich aber auch das andere, daß sie stets nur ein Lebensideal gewesen sind, dem man zustrebte, keine für die Wirklichkeit unbeschränkt geltende Norm, nach der man sein Leben ordnen konnte. Als ein solches Lebensideal haben sie noch in späten Zeiten, die von den Lebensbedingungen des Urchristentums weit entfernt waren, ihre Wirkungen getan, und als ein solches können sie diese wohl heute noch tun. Aber auch Ideale können nur als Vorstellungen entstehen, an deren Wirklichkeit, oder an deren Verwirklichung geglaubt wird. Und ein solcher Glaube konnte nimmermehr auf dem Boden bloßer sittlicher Forderungen oder auch eines allgemeinen Vorsehungsglaubens, wie ihn die Stoiker hegten, erwachsen, sondern nur auf dem jener zuversicht-

lichen Hoffnungen, wie sie die ersten Christen erfüllten. Je näher die Wiederkunft des Messias und des Reiches Gottes gedacht wurde, um so freudiger konnte der Arme auf die Güter dieser Welt verzichten, und der Reiche sie hingeben. War ihm doch der baldige Lohn gewiß. Darum bedurfte die erhabene Ethik des Urchristentums der Religion zu ihrer Entstehung, und die Religion konnte hinwiederum dieses Gefühl unbegrenzter Hingabe nicht hervorbringen ohne den Mythos, der von frühe an die Person des Stifters dieser Religion verklärt hatte. So leistete jene Messiasidee, die in der Zeit der Unterdrückung des jüdischen Volkes entstanden, bei diesem selbst mehr und mehr in eine unbestimmte, übersinnliche Ferne gerückt war, der neuen Religion und dem neuen sittlichen Lebensideal ihre Dienste, indem sie sich hier wieder in der Frische unmittelbarer, lebensvoller Zukunftserwartungen erneuerte, in der sie den Menschen zur höchsten Anspannung seiner sittlichen Kräfte zu treiben vermochte. Wenn die Gewißheit, daß seine letzte Stunde gekommen ist, selbst das Gemüt des verstockten Verbrechers milde stimmt, wie sollte da nicht der Christ, der das neue Reich und mit ihm ein ewiges Leben voll Freude und Herrlichkeit kommen sieht, der vergänglichen Güter dieser Erde vergessen und seinen Feinden vergeben? Ohne diesen festen Glauben an den kommenden Messias würde die Ethik des Urchristentums nicht das geworden sein, was sie ist: das Lebensideal eines in der Hingabe an die Menschheit vollkommen seiner selbst vergessenden Menschen. Aber freilich, ein Ideal, das den trügerischen Wahngelbten eines hoch gesteigerten Glücksbedürfnisses seinen Ursprung verdankt, kann selber unmöglich von den Trübungen frei bleiben, die diesen Ursprung umgeben. Der auf das höchste gespannten sittlichen Kraft, die hier zur Tat wird, steht eine auf das äußerste gesteigerte Selbstsucht, ein unersättliches Glücksbedürfnis, das den Lebensgenuß ins unendliche steigern möchte, gegenüber. Doch eben dies ist das psychologische Geheimnis der Menschennatur, das dennoch gar kein Geheimnis, sondern mit deren alltäglichsten Schwächen und Vorzügen verbunden ist, daß das Gute das Schlechte zu seiner Voraussetzung hat. Diese Geburt des Höchsten aus dem Niedersten, der erhabensten Ideale aus den gemeinsten Motiven, aus Wahn und Selbstsucht, sie ist kein geheimnisvoller Kampf übermenschlicher Wesen oder kosmischer Kräfte, wie ihn Mythologie und Mystik sich ausmalen, sondern sie ist das Werk einer psychologischen Gesetzmäßigkeit, die dem menschlichen Bewußtsein von seinen einfachsten bis zu seinen vollkommensten Be-

tätigungen eigen ist. Wie der Kontrast der Gefühle unser alltägliches Leben erträglich und, wo das Glück es fügt, genußvoll macht, so leiht er in den großen Wendepunkten der Geschichte den Erneuerungen des sittlichen Bewußtseins seine Hilfe. Es ist das gleiche Prinzip der Heterogonie der Zwecke, das uns, eben weil es mit der eigensten Natur des seelischen Lebens zusammenhängt, auf allen Stufen religiöser und sittlicher Entwicklung bereits begegnet ist, das uns hier, bei diesem tief eingreifenden Wendepunkt der Geistesgeschichte, eben wegen der ungeheuren Stärke der Kontraste, die es verbindet, mit überwältigender Macht entgegentritt. Und wahrlich, wenn man nach einem „Beweis des Geistes und der Kraft“ sucht, der dieses urchristliche Lebensideal, so wenig es ein absolut neues ist, doch in dieser Macht und Stärke zu einer einzigartigen Schöpfung macht, wie könnte dieser Beweis treffender erbracht werden, als indem sich zeigt, daß dieses Ideal kein dem Menschen durch ein Wunder oder durch eine übernatürliche Inspiration übermitteltes Geschenk, sondern daß es ein Erzeugnis seines eigenen Geistes und seiner eigenen Kraft ist, das mit dem tiefsten Wesen der Menschennatur zusammenhängt, und das, indem in ihm die äußersten sittlichen Gegensätze als ethische Triebe wirksam werden, das Böse selbst als eine notwendige Triebkraft des Guten erscheinen läßt.

Doch die Hoffnung auf den kommenden Messias, wie sie schon dem Judentum mehr und mehr zu einem transzendenten Ideal geworden war, sie mußte, als Tag um Tag und Jahr um Jahr vergingen, ohne daß sich die Wiederkunft Christi und die Aufrichtung des Reiches Gottes erfüllten, in ihrer ursprünglichen Form erblassen und endlich untergehen, um nun in der neuen, dauernderen Gestalt der Hoffnung auf ein überirdisches und übersinnliches Jenseits wiederaufzuleben. Damit begannen dann notwendig auch jene ursprünglichen Motive des christlichen Lebensideals an zwingender Macht zu verlieren; und in gleichem Maße mußten daher neue Motive, die diesen ins Übersinnliche gewanderten Hoffnungen entsprachen, an die Stelle der alten treten. Solche Motive schöpfte das sich ausbreitende Christentum aus den Bedingungen seiner Umgebung und vor allem aus den Schätzen der griechisch-römischen Bildung. Hier hatte ja die griechische Philosophie den Gedanken der Unsterblichkeit und des Zusammenhangs des Menschen mit einer übersinnlichen Welt in einer allen religiösen Bedürfnissen entgegenkommenden Weise ausgebildet. Auf die praktische Moral und auf

die Fragen nach dem Verhältnis des diesseitigen Lebens zu Belohnung und Strafe in einer jenseitigen Welt gewannen aber, neben dem schon in dem pharisäischen Judentum stark ausgebildeten Vergeltungsgedanken, Recht und Moral der Römer einen zunehmenden Einfluß.

b. Das Christentum unter dem Einfluß der griechisch-römischen Bildung.

In dem Maße, als sich das Christentum über das römische Weltreich verbreitete und sich von dem altgläubigen Judentum ebenso wie von allen andern in der griechisch-römischen Welt herrschenden Kulturen schied, trat die neue Religion mit der gesamten griechisch-römischen Bildung, die unter dem Einflusse jener aus den verschiedensten Quellen stammenden religiösen und philosophischen Ideen stand, in die mannigfaltigsten Wechselwirkungen. Diese Wechselwirkungen fielen zum Teil mit den Veränderungen zusammen, die sich im Bewußtsein der Christenheit vollzogen, als das Reich des wiederkehrenden Messias mehr und mehr aus dem Diesseits in ein übersinnliches Jenseits entrückt wurde. Sie gingen aber zugleich Hand in Hand mit einer weit über die Grenzen der christlichen Welt verbreiteten Sehnsucht nach Rettung aus den physischen und moralischen Gefahren und Übeln, von denen man sich bedrängt sah. Wie die Heiden nach den Tempeln des Äskulap, so wallfahrten die Christen zu den Sendboten der neuen Lehre, um Heilung von Krankheit und Trost im Unglück zu finden. Und wie zu jeder Zeit ein in seinen Tiefen aufgeregtes, von den bisher geltenden Anschauungen nicht mehr befriedigtes religiöses Bedürfnis zu den primitivsten Vorstellungen der Volksphantasie wieder zurückgreift, so geschah es auch hier. Unaufhaltsam brach der Dämonenglaube aus seinen verborgenen Quellen hervor und verbreitete sich durch alle Schichten der Gesellschaft. Exorzismen und wunderbare Heilungen, wie sie ja auch in den Legenden, mit denen das Leben Jesu umgeben ist, eine so große Rolle spielen, sie fanden allerorten gläubige Gemüter. Sicherlich ist es nicht zufällig, daß dieses Zeitalter der Wunderheilungen mit der zweiten großen Blüteperiode der wissenschaftlichen Heilkunde zusammenfällt, die durch die Namen eines Celsus und Galen gekennzeichnet ist. Mit dem gesteigerten Dämonenglauben Hand in Hand gehen aber hier wie überall Visionen und ekstatische Zustände, die von religiös tief erregten Gemütern erlebt und bald mit den Wunderheilungen verbunden, bald für sich ge-

pflegt und als Offenbarungen aus einer übersinnlichen Welt gedeutet werden. In Gestalten, wie in der jenes Apollonius von Tyana, der unter Nero das römische Reich als pythagoreisierender Philosoph und zugleich als Prophet und Wundertäter durchzog, und den eine spätere Zeit sogar zu einem heidnischen Gegenbild Christi zu machen suchte, tritt uns aber auch schon eine Rückwirkung der visionären und ekstatischen Richtung der Zeit auf die Philosophie entgegen, wie sie in den späteren gnostischen und neuplatonischen Systemen so üppig wuchern sollte. Der Mann, dem das Christentum mehr als jedem anderen einzelnen Menschen seine Erhebung zur Weltreligion und zugleich seine Ausbildung zu einer umfassenden Weltanschauung verdankt, der Apostel Paulus, ist ganz ein Sohn dieser Zeit. In ihm lebt die durch das pharisäische Judentum vermittelte Bildung dieses Zeitalters; aber er besitzt zugleich ein empfängliches Gemüt für die tief in der Volksseele lebenden Regungen. Vision und Ekstase sind ihm selbst nicht fremd. So gestaltet sich ihm denn aus diesen heterogenen Bestandteilen ein Religionssystem, das Religion und Philosophie zugleich ist, und das in dieser Mischung bei aller Abhängigkeit von der Bildung der Zeit doch durch und durch original bleibt. Während es allen Bedürfnissen, denen der Denkenden und Gebildeten so gut wie denen der ungelehrten Massen, entgegenkommt, weist es aber vor allem auf jenes urchristliche Lebensideal, das in der Predigt Jesu der Welt verkündet worden, als auf den tiefsten Kern des christlichen Glaubens in immer neuen Wendungen hin*).

Diese Versöhnung von Glauben und Wissen, von Religion und Philosophie ist denn auch die durchgehende Tendenz der christlichen Apologeten der ersten Jahrhunderte geblieben. Diesen von den Quellen der griechisch-römischen Bildung kommenden Männern ist das Christentum Religion und Philosophie zugleich. Mag auch von einzelnen wie von einem Tertullian die höhere Autorität des Glaubens noch so schroff betont werden, das Streben, das Christentum auch als die beste Philosophie zu erweisen, bleibt diesen Feinden der Philosophie mit ihren Freunden gemein. Damit ist aber zugleich der griechisch-römischen Bildung zu der ferneren Ausgestaltung der christlichen Weltanschauung ein weiter Zugang eröffnet.

*) Trefflich schildert die Mischung der Motive in der Persönlichkeit und Wirksamkeit des großen Heidenapostels O. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, 2. Aufl., Bd. 1, S. 24 ff. Vgl. zu dem Ganzen auch Fr. Jodl, *Geschichte der Ethik*, 2. Aufl., Bd. 2, S. 111 ff.

Ein Austausch entsteht, bei dem bisweilen zweifelhaft sein kann, welcher von beiden Teilen mehr der gebende oder der nehmende sei. Die Berührungspunkte, die von Anfang an zu einer solchen Wechselwirkung drängten, lagen aber auf ethischem wie auf religiösem Gebiete. Dort kam dem Christentum der Stoizismus wahlverwandt entgegen. Hier war die Mystik das gemeinsame Medium, in dem sich alexandrinische Philosophie und Christentum bewegten. In der heidnischen Philosophie lagen diese beiden Quellen, die ethische und die religiöse, ursprünglich weit auseinander, und die Versuche, sie ineinander überzuleiten, die namentlich im späteren Stoizismus nicht fehlten, blieben auf halbem Weg stehen, weil ihnen die religiöse Energie mangelte, die zu solchem Werk nötig war. Die mystische Theosophie der aus Plato hervorgegangenen Richtungen war hinwiederum allzusehr nur religiöse Stimmung, als daß ihr nicht jedes nach außen gerichtete sittliche Handeln geringwertig erschienen wäre. Da ist es denn die eigenste Art der christlichen Weltanschauung, daß sie diese beiden Strömungen verbindet, indem sie die sittlichen Triebe durch religiöse Motive verstärkt und die religiösen Anschauungen mit sittlichen Ideen erfüllt. Diese Verbindung erzeugte dann aber wiederum auf ethischem wie auf religiösem Gebiete mit der allen diesen Entwicklungen immanenten psychologischen Notwendigkeit zwiespältige Wirkungen.

Schon in die früheste Zeit der Ausbreitung des Christentums und der Ausbildung seines Lehrsystems reichen die Symptome dieses doppelten Einflusses zurück. Noch ist das Lebensideal, das uns in den Episteln des Apostel Paulus entgegentritt, dasselbe, das wir den Reden Jesu entnehmen. Aber es ist doch auch nicht dasselbe. Es ist eine Stimme hinzugekommen, die dort fehlt, und die zuweilen jene Botschaft der Liebe und Versöhnung zu übertönen droht. Die Hoffnung auf das nahe Reich Gottes und auf die Freude und Herrlichkeit, die in ihm dem Gläubigen und Entsagenden verheißen ist, sie ist nicht mehr das einzige Motiv der hingebenden Gottes- und Nächstenliebe; sondern die Drohung, daß einem jeden nach seinen Werken und nach seinen Gesinnungen vergolten werde, spricht vernehmlich mit. Man versteht ja vollkommen, daß, je mehr jene Vorstellung vom Reiche Gottes in eine übersinnliche Ferne rückte, und je mehr das Christentum die Botschaft der Erlösung als eine für alle Menschen und zu allermeist auch als eine für Sünder und sittlich Schwache bestimmte auffaßte, um so mehr auch dem Motiv der Hoffnung das des Schreckens an die Seite treten mußte. Schwer-

lich hätte das Christentum ohne die Hölle seinen Sieg über die Welt errungen, schwerlich auch ohne diese dem Dämonenglauben der Zeit entstammenden finsternen Mächte die sittliche Kraft entfaltet, die es ebenso auf die haltlos zwischen Aberglauben und Philosophie hin und her schwankende alte Kulturwelt, wie auf die rohen Gemüter barbarischer Völker ausübte. Da ist es nun die Vergeltungsidee, die auf der Grundlage des strengen Gesetzesbegriffs, wie ihn das pharisäische Judentum vertreten hatte, auch innerhalb der christlichen Weltanschauung die vorherrschende Macht gewinnt. Sie findet ihren Ausdruck in der von Paulus entwickelten, tief in die spätere Ethik des Christentums eingreifenden Theorie von der doppelten Gesetzgebung, dem Gesetz des alten Bundes, durch das die Menschheit zuerst dessen bewußt wurde, was Sünde sei, und dem neuen Gesetz, das, weil die sündige Menschheit das alte nicht befolgt hat, durch Christus offenbar geworden ist, und das dem, der im Glauben an Christus der Sünde abstirbt, die Erlösung verheißt. Dabei ist aber diese Erlösung selbst ein Akt der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes. Denn die Sünde, die mit dem ersten Menschen, mit Adam, in die Welt kam, kann nur vergeben werden, weil Christus, der Sohn Gottes, die Schuld der Welt auf sich genommen und gesühnt hat (Röm. 18—20). In dieser religiösen Metaphysik schmilzt der welt schöpferische Logos der griechischen Denker mit dem Messiasideal der Juden zusammen. Zwischen der sündigen Welt und der unendlichen Gerechtigkeit Gottes wird Christus der Mittler, der, indem er selbst der Gerechtigkeit genügt, den Sünder erlöst. Die Vergeltung selbst wird damit zu einem Akt der strafenden Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit zugleich. An dem Sünder, der sich der Vergebung nicht würdig gemacht hat, wird die Strafe unmittelbar durch seine Verstoßung in die Hölle vollzogen; die Schuld des Gläubigen aber ist zum voraus gesühnt, dadurch, daß Christus für ihn den Kreuzestod erlitten hat. Diese Sühne ist dann freilich keine Strafe mehr, da die Strafe nur den Schuldigen treffen kann; sondern sie ist ein Opfer: es ist die höchste, nicht weiter zu überbietende Steigerung der Opferidee, welche die Geschichte der Religionen erlebt hat. Doch die Opferidee vereinigt, wo immer sie auch in sonst weitentlegenen Kultformen vorkommt, überall zwei Motive, die zugleich starke ethische Gegensätze bedeuten. Wenn der Mensch seinen teuersten Besitz der Gottheit opfert, so ist das Gefühl religiöser Hingabe, das er erlebt, wohl imstande, auch das Gefühl der eigenen Hingabe zu wecken

und diesen sittlichen Trieb durch seine Verbindung mit dem Affekt religiöser Erhebung zur Leidenschaft zu steigern. Doch wenn das Opfer zu einem Geschenk wird, durch das sich der Mensch äußere Vorteile, glückliche Fahrt, Sieg im bevorstehenden Kampf, oder auch ein seliges Leben im Jenseits zu erkaufen meint, oder durch die er ein böses Gewissen entlasten möchte, dann wird die Opferidee zu einer doppelten sittlichen Gefahr, indem sie gleichzeitig die selbstsüchtigen Triebe steigert und das Gewissen abstumpft. Mit der Erhabenheit der Opferidee steigern sich aber naturgemäß die guten wie die schlimmen Wirkungen, die sie auf das sittliche Bewußtsein ausübt. Der Christus, der für die ganze sündige Menschheit den Verbrechertod leidet, ist zwar ein dem Menschen selbst unerreichbares Ideal der Hingabe. Gleichwohl wird er ihm zu einem religiösen Motiv eigener sittlicher Hingabe, das, wie die Geschichte der christlichen Märtyrer zeigt, wenigstens innerhalb der Grenzen menschlicher Kraft einer Nachfolge Christi nahe zu kommen sucht. Aber der Mehrzahl der Christen, die sich zu dieser religiösen Begeisterung nicht erhebt, steht nun um so mehr die andere Seite der Opferidee im Vordergrund, die dem Menschen ohne eigenes sittliches Verdienst, durch den Glauben oder durch die äußere Glaubensleistung zu teil wird*).

Die Theologen der ersten christlichen Jahrhunderte, die aus der neutestamentlichen Überlieferung und aus den ihr geistesverwandten Quellen der griechischen Philosophie den Lehrbegriff der christlichen Kirche gestalteten, wußten mit dem sicheren Gefühl, mit dem sie der religiöse und sittliche Inhalt des Erlösungsgedankens erfüllte, zwischen den entgegengesetzten Richtungen der Zeit in dem Sinne zu vermitteln, daß sie mit der Moral der Nächstenliebe, wie sie die Stoa vertrat, die religiöse Begeisterung neuplatonischer Mystik verbanden. Für die Bewahrung der ethischen Kraft des Christentums war es aber von hoher Bedeutung, daß es von vornherein darauf ausging, die religiösen Ideen als rein mystische, weder durch die Phantasie noch durch den Verstand zu ergreifende hinzustellen. So sehr nun die Verbindung der sittlichen Triebe mit der Leidenschaft religiöser Begeisterung jene steigern mochte, so war es doch unvermeidlich, daß diese beiden geistigen Kräfte sich

*) Die mannigfachen äußeren Wirkungen und Gegenwirkungen bei der ersten Ausbreitung des Christentums, auf die hier im einzelnen nicht eingegangen werden kann, schildert vorzüglich A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1902.

immer wieder zu trennen strebten. Das geschah hier, indem sich mit dem Erlösungsgedanken von selbst die Überzeugung verband, daß der Glaube an den Erlöser und die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gläubigen an sich selbst schon einen hohen, ja eigentlich den höchsten sittlichen Wert besitze. So entwickelte sich, als eine Art Weiterführung jener Theorie vom doppelten Gesetz und als eine kaum zu umgehende Folge der höheren Wertschätzung, die in der Verbindung des Ethischen und Religiösen dem letzteren zufallen mußte, immer ausgesprochener die Lehre von einer doppelten Sittlichkeit. Diese erscheint zugleich als ein Kompromiß zwischen dem der Welt und ihren Gütern völlig entsagenden, nur vom Gedanken an Gott und den Erlöser erfüllten Leben des vollkommenen Christen und den praktischen Anforderungen der Welt. Das höchste sittliche Leben ist das rein religiöse Leben, das der Welt abstirbt. Ein niedrigerer Grad des Sittlichen bleibt es, seine religiösen Pflichten zu erfüllen, im übrigen jedoch sich den erlaubten Genüssen der Welt nicht zu verschließen. Bei dieser Gegenüberstellung lieh das römische Recht seine Dienste, dessen Unterscheidung des Erlaubten und des Gebotenen auf jenes Verhältnis zu übertragen nahe genug lag. Einem vormaligen Juristen wie Tertullian war es ja nicht zu verargen, wenn er auf Gott als den höchsten Gesetzgeber nun auch den Gesichtspunkt übertrug, den das irdische Gesetz auf Handel und Wandel der Menschen anwendet: was nicht ausdrücklich verboten ist, das ist erlaubt; wer aber dem Gesetz zuwider handelt, der verfällt der Strafe. Mochte diese juristische Auffassung des Gesetzes als des offenbar gewordenen göttlichen Willens nicht überall in der gleichen schroffen und äußerlichen Form auftreten, an sich entsprang sie mit innerer Notwendigkeit aus der höheren Wertung, die in der Verbindung ethischer und religiöser Motive die letzteren beanspruchten, und aus dem dabei doch nicht abzuweisenden Bedürfnis, auch den Anforderungen des weltlichen Lebens gerecht zu werden. Je mehr das Christentum Weltreligion wurde, um so mehr gestaltete sich daher schließlich das Verhältnis beider Gebiete zu einem äußerlichen. Die weltlichen und die religiösen Pflichten folgen verschiedenen Normen, denen freilich jeder Christ nachleben soll, von denen aber doch die religiösen vorzugsweise dem Kleriker auferlegt sind. Die sittliche Gleichheit der Menschen droht so in dieser doppelten Wertung wieder verloren zu gehen, indes zugleich in allem, was das Ethische angeht, die antike Bildung die führende Rolle spielt. Das erwähnte

Buch des heiligen Ambrosius über die „Pflichten der Geistlichen“ bildet in seiner wenig veränderten Übersetzung der ciceronianischen *Moral* ins Christliche für den Einfluß der letzteren, ebenso wie für das äußerliche Verhältnis, das allmählich an die Stelle der ursprünglichen Einheit der sittlichen und religiösen Ideen zu treten begann, ein sprechendes Zeugnis. Ciceros Unterscheidung der „vollkommenen“ und der „mittleren Pflichten“ leistet hier ihre guten Dienste. Die vollkommene Pflicht ist die religiöse, dem weltlichen Leben gehören die „*officia media*“ an. Nicht minder bildet unter diesem Einfluß des römischen Geistes die utilitarische Tendenz einen stark hervortretenden Zug, mit dem auch die zur Pflege der geistlichen Tugenden mahnenden eudämonistischen Motive vortrefflich zusammenstimmen. Wie die *Moral* selbst, so hat eben auch der Begriff der „*Utilitas*“ hier zwei Seiten: es ist nützlich, das Gute zu tun, weil es schon in diesem Leben das Vorteilhafteste ist, es ist aber ganz besonders auch deshalb nützlich, weil ihm, wenn die Erfüllung der religiösen Pflichten hinzukommt, der Lohn im Jenseits gewiß ist*). Sicherlich ist der Verfasser dieser *Moral* selbst eine edle religiöse und sittliche Natur gewesen. Um so mehr offenbaren sich in diesen Versuchen einer wissenschaftlichen Begründung die ethisch bedenklichen Folgen, die eine solche Verkettung religiöser und sittlicher Motive mit sich führte.

Da war es die platonische Ideenwelt, die auf das christliche Lehrsystem in dem Augenblick, wo es seiner Vollendung entgegenging, noch einmal mächtig herüberwirkte. Augustinus, der sich, wie dereinst Paulus, als ein Zweifelnder und Kämpfender hindurchgerungen, war, wie er selbst bezeugt, durch das Studium Platons dem Christentum gewonnen worden. Und so ist denn auch Augustin der hauptsächlichste Urheber jener platonischen Richtung der christlichen Theologie, die von nun an auf Jahrhunderte hinaus das herrschende System blieb. Die Bedeutung dieses Systems liegt aber in erster Linie auf metaphysischem Gebiet. Von dem Animismus und Materialismus, die dem Christentum von seinen Anfängen her anhafteten, und die in den stoischen und neuplatonischen Anschauungen auch einen philosophischen Rückhalt fanden, hat endgültig erst

*) S. Ambrosii de officiis ministrorum lib. I, cap. 8 ff. Den engen Anschluß dieses Werkes an Ciceros *Officien* zeigt sehr gut die von A. Ebert in seiner allgemeinen Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande, 2. Aufl., Bd. 1, S. 157 ff., gegebene kurze Parallele des Gangs und der Hauptgedanken beider Schriften.

Augustin die christliche Theologie befreit. Er ist der erste, der den platonischen Spiritualismus in seiner wahren Bedeutung erfaßt. Die geistige Natur Gottes und die geistige Natur der menschlichen Seele offenbaren sich ihm, und in dieser Erkenntnis erscheinen ihm die religiösen Mysterien in einem neuen Lichte. Die Werke der Schöpfung sind die Gedanken Gottes, die wir nachdenken, wenn wir sie mit unseren sinnlichen Organen wahrnehmen; und die menschliche Seele ist das von Gott gedachte Wesen des Menschen, darum unvergänglich, wie jeder göttliche Gedanke, aber nicht göttlich, wie die Stoiker und die Manichäer behauptet hatten. Und so undenkbar es wäre, Gott nach dem Trinitätsdogma im materiellen Sinne als Einheit und als Dreiheit zugleich zu denken, so klar liegt diese Vereinigung in der geistigen Natur Gottes begründet, da doch auch in unserem eigenen Geiste Gedächtnis, Verstand und Wille eine „Trinitas mentis“ bilden*).

Jener Gedanke aber, daß Gott die Dinge denkt, damit sie sind, und daß wir sie wahrnehmen und dann erkennen, weil sie sind — dieser Gedanke erleuchtet ihm zugleich das Verhältnis des Glaubens zum Wissen. Der Glaube muß da sein, wenn wir uns zum Wissen erheben sollen: jener ist die Vorbereitung zu diesem, wie die Sinneswahrnehmung eine solche zum Begriff ist. Er ist das beginnende Denken, das sich im Wissen vollendet**). Sind die Grundgedanken der platonischen Dialektik über das Verhältnis von Wahrnehmung und Begriff hier bestimmend gewesen, so gewinnen diese Gedanken dadurch noch eine besondere Bedeutung, daß von Anfang an Glaube wie Wissen auf das Übersinnliche gerichtet sind: der Glaube wird damit zur Beugung unter die Autorität der Kirche, das Wissen aber ist kein begriffliches Denken, sondern ein inneres Schauen, das von der Gewißheit seines Gegenstandes erfüllt ist. Es ist die ihres ekstatischen Charakters entkleidete Offenbarung, gewissermaßen die durch den Glauben disziplinierte Gnosis der Neuplatoniker, die hier die Stelle des Erkennens einnimmt, und die, wie an dem obigen Beispiel der Trinität zu erkennen ist, im Grunde in nichts anderem als in einer Interpretation der Glaubenswahrheiten mittels kühner und geistvoller Analogien besteht. Daneben hat endlich jene Auffassung des Glaubens und Wissens noch eine zweite, praktische Bedeutung. Zum Wissenden kann nicht jeder Mensch werden. Glauben aber kann jeder. Wissend sind die erleuchteten

*) Confessiones XIII, 11, 12.

**) Ebend. VI, 5—7.

Lehrer der Kirche, wissend ist vor allem die Kirche selbst, die vermöge ihrer Autorität das feststellt, was geglaubt werden soll. Der Glaube besteht daher in der Unterwerfung unter ihre Autorität. So bildet der Dualismus von Glauben und Wissen das theoretische Gegenstück zu jener doppelten Sittlichkeit, die auf praktischem Gebiet die religiöse Pflichterfüllung der werktätigen, weltlichen Sittlichkeit gegenüberstellt.

Darum bleibt denn auch Augustins Ethik eine dualistische. Die höchste Tugend ist die Liebe zu Gott, die sich in den vier platonischen Tugenden der Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit nur nach den verschiedenen Richtungen entfalten soll, in denen sich die Gottesliebe betätigen kann. Unter ihr steht aber die gewöhnliche Tugend als die „Kunst des guten und rechten Wandels“, die natur- und vernunftgemäß zugleich ist*). Wie Plato in der Erkenntnis der religiösen, so ist auch hier wieder Cicero der Führer in der Lehre von den werktätigen Tugenden. So bleibt diese Theologie auf ethischem Gebiet unselbständig. Die höhere Tugend liegt ihr überhaupt jenseits des sittlichen Lebens: sie ist Hingabe an Gott, nicht sittliche Gesinnung und Handlung. Darum ist es bezeichnend, daß auf dem eigensten Gebiet des Sittlichen jene ciceronianische Moral wieder zu Ehren kommt, die selbst nur aus stoischen und peripatetischen Quellen die letzten Ergebnisse der sittlichen Selbstbesinnung des Altertums gesammelt hatte. Die Moral, die das zur Weltreligion gewordene Christentum der Welt bieten konnte, war, das bezeugen die beiden größten Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts, keine neue, sondern die gleiche, die das untergehende Heidentum hinterlassen hatte. Neu war aber der Zug religiöser Erhebung, die von dem neuen Glauben ausging, und der das stoische Gebot der Nächstenliebe und Barmherzigkeit mit jenem Gefühl der Hingabe an die Menschheit erfüllte, das in dem religiösen Gefühl der Hingabe an Gott seinen Ursprung hatte. In diesem religiösen Gefühl war selbst der dem Christentum am meisten verwandte platonische Idealismus weit hinter dem christlichen Lebensideal zurückgeblieben, weil ihm eben das fehlte, was diesem seine siegreiche Macht über die heidnischen Religionen verliehen hatte: die lebhaftig geschaute Wirklichkeit des göttlichen Ideals selbst und der im Glauben an diese Wirklichkeit erwachte Drang nach Erlösung, welcher in der solchen Stimmungen eigenen Steigerung

*) De civitate Dei, IV, 21.

durch Aktion und Reaktion das Gefühl der Gefangenschaft der Seele in der Knechtschaft der Sünde ins Ungemessene steigerte. Ihren sprechendsten Ausdruck findet diese Steigerung in der augustinischen Lehre vom Willen, einer Lehre, in welcher dieser zwischen dem Streben klarer Erkenntnis und mystischer Vertiefung unablässig hin und her geworfene Denker, nach vergeblichen Versuchen, das Problem des Bösen und das der Freiheit zu lösen, schließlich Ruhe findet. Die Welt ist ursprünglich gut. Nur fehllos kann sie aus der Hand Gottes hervorgegangen sein. Erst durch den Sündenfall, durch den Hochmut der von Gott abgefallenen Engel und Menschen ist das Böse in die Welt gekommen; es ist — darin klingt bei dem christlichen Denker wiederum die platonische Lehre an — nicht selbst eine Substanz, sondern eine bloße Eigenschaft, ein Mangel, der dem Guten anhaftet, und der, indem er durch die Sühne getilgt wird, um so mehr die Gerechtigkeit Gottes an den Tag bringt. Gott hat das Böse zugelassen, damit das Gute selbst dadurch gewinne; denn „*contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur*“, — ein Gedanke, der, schon bei Paulus angedeutet, seitdem bis zu den neuesten Entwicklungen der Religionsphilosophie herab sich immer wieder durchgekämpft hat. Erscheint er doch als der nächste Ausweg, auf dem Boden des so leicht der Beobachtung sich aufdrängenden Kontrastes der Gefühle eine Lösung des schwierigsten aller religiösen Probleme zu suchen. In gleichem Sinne verteidigt Augustin gegen Pelagius und seine Anhänger die Prädestination des Willens. Nicht der freie Wille des Menschen kann, wie die Pelagianer behaupten, das Gute erringen; nur durch die Gnade Gottes, die auch den Willen lenkt, kann, nachdem einmal die Schuld in die Welt gekommen, der sündige Mensch erlöst werden. Es ist ein echt religiöser Zug, ein Gefühl unbedingter Abhängigkeit und Hingabe, der diese Lehre durchdringt. Dennoch fehlt auch diesem Bilde der Schatten nicht. Was die religiöse Seite gewinnt, das droht die ethische zu verlieren. Wenn der Wille des Menschen nicht die Macht hat, sich den Himmel zu verdienen, ist dann nicht die sittliche Handlung in Gefahr, ihren Wert einzubüßen? Was ist eine einzige gute oder schlechte Handlung mehr als ein Tropfen in dem Meer der Schuld, in das durch den Abfall von Gott und durch die fortwirkende Erbsünde die Menschheit versunken ist? Eine tatlose Resignation, zu der diese düstere Weltanschauung herausfordert, ist der zum Handeln angelegten sittlichen Natur des Menschen allzu sehr entgegen, als daß sie auf die Dauer bestehen könnte. Je mehr

die werktätige Sittlichkeit verhältnismäßig wertlos erscheint, um so mehr wird daher der nicht auszurottende Trieb, dennoch durch eigene Handlungen die bleibende Glückseligkeit zu erringen, in die äußere Kultushandlung den Schwerpunkt des sittlichen Lebens verlegen. So fern Augustin dieser Folgerung steht, so ist er es doch selbst, der durch das abschließende Werk seines Lebens, durch seinen „Staat Gottes“, nicht wenig dazu beigetragen hat, diese Richtung zu stärken.

Noch einmal leiht aber bei diesem Werke die platonische Philosophie dem christlichen Denker die Waffen. Es ist das platonische Staatsideal auf christlichen Boden verpflanzt, das uns in der „Civitas Dei“ begegnet. Doch sind es zwei, in der Stellung des Christentums zum weltlichen Leben und in seiner geschichtlichen Vergangenheit wie in seinem zukünftigen Beruf begründete Bedingungen, die von vornherein dieses Werk von seinem Vorbilde scheiden. Dem Staatsideal der „Civitas Dei“ steht der Weltstaat, die auf den natürlichen und sinnlichen Bedürfnissen beruhende Vereinigung der Menschen, gegenüber; und der Gottesstaat selbst ist kein in festen Formen gegebenes Ideal, sondern das werdende und sich vollendende Reich Gottes. Damit gewinnt das Werk den Charakter einer Geschichtsphilosophie, der ersten, die ein zusammenfassendes Bild der Entwicklung der Menschheit zu geben sucht; und dieser Geschichtsphilosophie wird hinwiederum durch den Kampf des Gottesreiches mit der Welt und durch die Verherrlichung des Sieges, den jenes über diese zu erringen berufen ist, sein Charakter aufgeprägt. Hatte das Christentum von frühe an den Juden das Recht auf den Besitz des alten Testaments bestritten, weil der alte Bund nur die Vorbereitung auf den neuen, von den Propheten geweissagten und in Christus zum Vollzug gelangten Bund sei, so verwandelt sich in der Verfolgung dieses Gedankens für Augustin die nationale Geschichte des jüdischen Volkes mit der gesamten alttestamentlichen Mythengeschichte in den Hauptinhalt der Geschichte der Menschheit, die sich, wie die Schöpfung der Welt, in sechs Tagewerken abspielt: von Adam bis Noah, von Noah bis Abraham, von diesem bis David, dann bis zum babylonischen Exil, endlich bis zu Christus, mit dem der sechste Welttag anbricht, mit ihm die Gründung der Kirche, des Gottesstaats, dem zunächst noch der weltliche Staat gegenübersteht, bis am siebenten Tag mit der Wiederkunft Christi das Reich dieser Welt mit der Welt selbst untergehen und das Reich Gottes in unvergänglicher Herrlichkeit

erstehen wird*). So ist diese zeitliche Welt eine Zeit des Kampfes zwischen dem Gottesreich und dem Weltreich, in dem jenem der endliche Sieg gewiß ist. Dieses Bild des Kampfes zwischen Gottesreich und Weltreich, in dem sich die Geschicke der Menschheit erfüllen, schwankt jedoch sichtlich bei Augustin selbst noch zwischen zwei Bedeutungen. Einmal erscheint der Gottesstaat als jenes übersinnliche Reich Gottes, das dereinst kommen wird und in dieser sinnlichen Welt in der geistigen Gemeinschaft der Gläubigen vorbereitet wird, und dem das staatliche Leben als das dem sinnlichen, weltlichen Bedürfnis dienende Reich gegenübersteht. Hier verhalten sich Gottesstaat und Weltstaat nicht wesentlich anders zueinander als wie die religiösen Tugenden und die bürgerlichen Tugenden: beide ergänzen sich und schließen sich nicht aus. Sodann aber wird dem Reich Gottes, das da kommen wird, die Kirche, als der Staat Gottes, der darauf vorbereiten soll, zugeordnet, und dieser steht nun der Weltstaat als der Inbegriff aller weltlichen Triebe, die vom Reich Gottes hinwegführen, darum aber auch als der Vertreter der Sünde, gegenüber**). Hier verhalten sich Gottes- und Weltreich wie Christ und Antichrist, und der endliche Sieg des Guten über das Böse bereitet sich darin vor, daß die Kirche dem weltlichen Staat übergeordnet ist. Mochte dieser Dualismus zunächst noch vorwiegend in der ersten, geistigeren Form gedacht werden, in dem Maße, als die Kirche tatsächlich eine Weltmacht wurde, mußte sich die zweite, realistische Auffassung in den Vordergrund drängen. Damit wurde dann in den kommenden Jahrhunderten die Geschichtsphilosophie Augustins zu einem Ausdruck der zunehmenden Verweltlichung der Kirche, die, ein so glänzendes Zeugnis für die ungeheure Macht der religiösen Ideen sie war, dennoch, indem sich diese Macht mehr und mehr nach außen kehrte, die religiöse Wirksamkeit der Kirche allmählich schädigen mußte.

2. Das christliche Mittelalter.

a. Die Verweltlichung der Kirche und die Rationalisierung des Glaubens.

Innere und äußere Bedingungen hatten von frühe an die christliche Ethik einem Zwiespalt entgegengeführt, der sich zwischen der ursprünglichen Lebensanschauung des Christentums und der Auf-

*) De civitate Dei, XV—XVII, XXII, 30.

**) De civitate Dei, XIX, 14—17; XX, 17.

gabe eröffnete, vor die es sich durch den Verlauf der Geschichte gestellt sah. Indem es sich aus einer weltüberwindenden in eine weltbekehrende Religion umwandelte, verband sich damit unaufhaltsam das Streben, eine weltbeherrschende Macht zu werden. Und indem es in Erfüllung seiner Mission Menschen aller Berufe und Stände in sich aufnahm, zu den Völkern der alten, ausgelebten, wie zu denen einer neuen, beginnenden Kultur das Evangelium trug, konnte es nicht ausbleiben, daß diese vielgestaltigen Elemente auf die Religion, die sie annahmen, bestimmend zurückwirkten. Schon der ambrosianischen Moral und dem augustinischen Gottesstaat sind deutlich die Züge dieses Zwiespaltes aufgeprägt. Dort zeigt er sich in der Durchführung der von lange her vorbereiteten Scheidung einer doppelten Moral. Hier verrät er sich in dem zwischen dem geistigen Reich Gottes und der äußeren Macht der Kirche schillernden Begriff der „Civitas Dei“. Indem diese äußere jene innere Bedeutung allmählich zurückdrängte, mußte aber der Verweltlichung der Moral unvermeidlich die Verweltlichung der Religion folgen. An die Stelle des jenseitigen Gottesreichs tritt seine diesseitige Vertreterin, die als Universalstaat organisierte Kirche, an die Stelle der frommen Gesinnung der kirchliche Gehorsam und die Befolgung der äußeren Kultusvorschriften, an die Stelle der jenseitigen Sündenvergebung durch die Gnade Gottes die diesseitige Sündenvergebung durch die mit der Verwaltung der Sakramente betraute Kirche.

In Gegensätzen hatte sich auch die antike Ethik entwickelt. Aber einen tiefer greifenden Kontrast als den, der sich hier mit einer den geschichtlichen Bedingungen von Anfang an immanenten Notwendigkeit in der Ethik des christlichen Mittelalters herausbildete, hatte die Welt bis dahin noch nicht gesehen. Die innere Folgerichtigkeit, mit der sich diese Wandlungen vollziehen, erscheint um so überwältigender, je heterogener dem endlichen Erfolg die einzelnen Anlässe sind, die hier den Gang der Dinge bestimmen. In der Tat, wenn von irgend einer geschichtlichen Entwicklung, so gilt von dieser der Satz, daß die Motive des menschlichen Tuns zumeist andere sind als die Wirkungen, die sie hervorbringen, und daß diese nicht selten das Gegenteil von dem sind, was ursprünglich beabsichtigt war.

Wenn jedoch seit der Ausbreitung des Christentums über die Welt diesem die Aufgabe gestellt war, mehr und mehr weltlichen Bedürfnissen und Interessen sich anzupassen, und wenn diese Auf-

gabe auf die Kirche selbst verweltlichend einwirken mußte, so stand der so sich eröffnende Zwiespalt zwischen der ursprünglichen Lebensanschauung des Christentums und derjenigen, die sich tatsächlich im Wandel der Zeiten herausgebildet hatte, unter einer ausgleichenden Bedingung, die, wo sonst in der Geschichte ähnliche Gegensätze gegeneinander wirken, zu fehlen pflegt. Die Anschauungen des Urchristentums, niedergelegt in den Schriften des Neuen Testaments, übten eine fortwirkende Macht aus, die vermöge der kanonischen Bedeutung jener Schriften nicht unterdrückt werden konnte. Von frühe an äußert sich diese Macht darin, daß Einzelne, den Zwiespalt zwischen dem Lebensideal des Christen und dem wirklichen Leben empfindend, sich von diesem zurückziehen, um ein vollkommenes Leben in Christi Sinne, ein Leben, das auf Besitz, Familie und weltliche Güter Verzicht leistet, zu führen. So entsteht das in die frühesten Jahrhunderte zurückreichende Anachoretentum und aus diesem, als im Laufe der Zeit die Not des Lebens den Eremiten zu einem Zusammenschluß mit seinesgleichen zwingt, das Mönchtum. Außerhalb der Kirche, zum Teil sogar in feindlichem Gegensatze zu dem die Kirche vertretenden Priestertum entstanden, verfallen nun aber beide, Kirche und Mönchtum, gleicherweise dem Schicksal der Verweltlichung. Der Kleriker und der Klosterbruder, beide in den führenden Stellungen aus den Reihen des Adels hervorgegangen, konnten auf die Dauer die Lebensgewohnheiten und Lebensanschauungen ihres Standes nicht verleugnen. Strebte der Bischof nach Macht und Reichtum, um es weltlichen Fürsten gleich zu tun, so hatte der Mönch zwar für sich auf Besitz wie auf Ehe und Familie verzichtet. Das hinderte aber nicht, daß sich das Kloster durch Schenkungen und andere Stiftungen bereicherte, und daß, indem die asketische Ordensregel allmählich laxer gehandhabt wurde, bald Üppigkeit und Schlemmerei, bald aber auch die Freude an allerlei weltlichen Künsten sich einstellte. Von den Klosterschulen, diesen ersten Stätten eines gelehrten Unterrichts, ging so die Pflege der Philosophie und einer zwar meist in lateinischer Sprache geschriebenen, aber doch in germanischen wie romanischen Ländern mit dem nationalen Leben in enger Fühlung stehenden Dichtung aus.

Die energische Reaktion gegen diese erste Ära der Verweltlichung, die geschichtlich mit der Suprematie des in dem römisch-deutschen Imperium verkörpert gedachten Staats zusammenfällt, ist vom Mönchtum ausgegangen, in welchem sich unter jener fortwirkenden Macht der von ihm gepflegten älteren christlichen

Literatur der Ruf zur Askese abermals erhob. Indem es nun mit diesem Ruf auch der verweltlichten und entsittlichten Kirche gegenübertrat, entspann sich jener denkwürdige Kampf zwischen Priestertum und Mönchtum, der, dem Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum parallel gehend, schließlich in dem Sinne geschlichtet wurde, daß das Mönchtum mit seiner Forderung des asketischen Lebens der Priester recht behielt, der Klerus aber die seinige nach Herrschaft durchsetzte. Damit hatte das Mönchtum über die Kirche gesiegt, aber es selbst war ein gefügiges Werkzeug der Kirche geworden, und jener Ruf nach Rückkehr zu dem urchristlichen, der Welt entsagenden Lebenswandel leitete jetzt eine neue Ära der Verweltlichung ein. War die Signatur der ersten Ära die Verweltlichung der Einzelnen gewesen, so war die der zweiten die Verweltlichung der Kirche selbst, die Vollendung der „Civitas Dei“ in irdischer Gestalt, und darum begleitet von allen den Folgen, die das Streben nach Macht und ihr Besitz mit sich bringt. Eines der wirksamsten Hilfsmittel der Kirche in diesem Streben ward nun das Mönchtum. Der Kirche selbst gab es durch die Ausdehnung des asketischen Prinzips auf den Priesterstand sein Gepräge; anderseits wurde es der hauptsächliche Träger jener zivilisatorischen Mission, welche die mittelalterliche Kirche zu erfüllen hatte.

Indem der Mönch dem weltlichen Leben entsagt, wird ihm um so mehr der unbedingte Gehorsam gegen die Kirche zur Pflicht gemacht, und indem dieses Vorbild eines der Welt entsagenden Lebens die Normen bestimmt, denen auch der Stand der Priester wenigstens in dem Verzicht auf die Güter, die den Menschen vornehmlich an diese Welt fesseln, auf Ehe und Familie, sich fügen muß, gewinnt das hierarchische System ebenso sehr an geschlossener Macht, wie es in seinen eigenen Trägern den wichtigsten, allgemein menschlichen Interessen entfremdet wird. Hat der Priester als der Vertraute der rat- und trostbedürftigen Gläubigen und als der Spender der Sakramente, dem die Freuden des Himmels ebenso wie die Schrecken der Hölle zu Gebote stehen, in allen Lebensverhältnissen das entscheidende Urteil, so umgibt den asketischen Mönch in den Augen der Gläubigen der Schimmer einer besonderen Heiligkeit. Indem aber die Kirche mehr und mehr die Gründung solcher Orden unterstützte, die sich selbst einem arbeitsamen Leben hingaben, sei es auf dem Felde der Bodenkultur und der Industrie, sei es auf dem der Wissenschaft und der Kunst, oder endlich auf dem der Krankenpflege und der Wohltätigkeit, gewann sie durch diese

Organe einen wachsenden Einfluß auf das weltliche Leben. Bei allen sittlichen Mängeln, die dem Klosterleben von Anfang an anhafteten, auf dieser Seite lag das hohe Verdienst, das sich die Kirche durch ihre Werkzeuge um die Kultur der mittelalterlichen Welt erworben hat. Vielleicht war sogar dieses Werkzeug unter den gegebenen Bedingungen zunächst das einzig mögliche, um bis dahin kulturlose Völker der Kultur entgegenzuführen, und um die Schätze der antiken Bildung, notdürftig zwar, aber eben doch insoweit, als es die Verwilderung der Zeit zuließ, auf die Nachwelt zu bringen.

Indem aber hier die Pflege der geistigen Interessen nicht aus dem allgemeinen Leben der Nationen herauswächst, sondern von einzelnen, mit diesem Leben vielfach nur in äußerem Kontakt stehenden religiösen Körperschaften ausgeht, gewinnt namentlich die Wissenschaft des späteren Mittelalters ihr eigenartiges Gepräge. Zunächst ist sie international und universal wie die Kirche selbst. Der Mönch hat keine Heimat. Das Lateinische, die Universalsprache der gebildeten Welt, macht den Italiener im deutschen, den Deutschen im italienischen Kloster leicht heimisch. Doch das Leben in der Klostergemeinschaft und die Wirksamkeit in der Klosterschule entfremden vor allem den gelehrten Mönch den Interessen seiner weiteren Umgebung. Die Wissenschaft der Mönche oder, was damit identisch ist, die Wissenschaft des Mittelalters ist daher Büchergelehrsamkeit; sie ist es selbst da ganz und gar, wo der Gegenstand zur eigenen Beobachtung unmittelbar auffordert, wie in der Naturwissenschaft, und verstärkt wird diese Neigung, das Überlieferte gläubig hinzunehmen, durch die Pflicht der Unterordnung unter die Autorität der Kirche. Alles dies macht es schließlich verständlich, daß sich diese ganze Gelehrsamkeit im äußersten Maße durch eine einseitige Übung der Gedächtnis- und Verstandeskräfte auszeichnet, daß ihr aber die Welt des Gemüts und des energischen Wollens fast gänzlich verschlossen ist. Wie sollte auch der gelehrte Mönch, dem zuerst in der Klosterschule das Überlieferte beigebracht wird, und der dann mit seinen Klosterbrüdern über Wichtiges und Unwichtiges disputiert und daran seinen Verstand schärft, die Leiden und Freuden dieser Welt aber nur aus der Ferne kennt, wie sollte er dazu kommen, für etwas anderes als für Gedächtnisleistungen und Verstandesübungen seine Fähigkeiten zu entwickeln? Oder wenn das geschehen sollte, so bedarf es dazu einer urgewaltigen Natur, die, wo sie je einmal vorkommt, an dem Fels der Kirche scheitert. Denn daß die Kirche in dieser verstandesmäßigen Theologie das ihren eigenen

Zwecken am besten dienende Hilfsmittel der gelehrten Bildung sah, das war wiederum eine notwendige Folge jener Verweltlichung, der sie durch ihre weltgeschichtliche Mission verfiel. Darum ist die scholastische Theologie, die sich vom 11. Jahrhundert an in den zu einer strengeren Regel zurückgekehrten Klöstern entwickelte, gleichzeitig ein notwendiges Produkt und ein geistiges Spiegelbild ihrer Zeit, freilich nicht der in den Tiefen der Volksseele schlummernden Triebe: hier herrschten wohl zumeist noch altheidnische, durch die christliche Verkleidung nur wenig veränderte Anschauungen. Aber es ist die Macht der Kirche, die dieser Gelehrsamkeit den Stempel ihres Geistes aufdrückt, und die den Geist, von dem sie selber erfüllt ist, mit allen Mitteln der Überredung und der Gewalt der gesamten christlichen Welt mitzuteilen sucht.

Für diesen Geist, wie er in der Zeit, in der das Machtbewußtsein der Kirche seinen Höhepunkt erreichte, die Vorherrschaft gewann, ist die scholastische Theologie des 11. Jahrhunderts, dieser ersten Blüteperiode einer auf dem eigensten Boden der Klostergelehrsamkeit erwachsenen Wissenschaft, ein sprechendes Zeugnis*). Eine eminente geistige Kraft läßt sich dieser Theologie nicht absprechen. Dafür zeugt schon die ungeheure Wirkung, welche die Begriffsdialektik eines Anselmus von Canterbury, wie sie besonders in seinem ontologischen Gottesbeweis auf die Nachwelt übergang, bis tief in die neuere Philosophie hinein ausgeübt hat. In dieser Dialektik lebt die Kraft platonischer Dialektik wieder auf, gesteigert durch die übersinnliche Natur der Objekte und den mystischen Charakter der Dogmen, in deren Dienst sie geübt wird. Doch es ist auch nur die Dialektik, kein anderer Zug des reichen platonischen Geistes, der hier wiederkehrt; und damit verfällt diese Dialektik unrettbar einer äußerlichen, verstandesmäßigen Begriffstechnik, die ihren höchsten Triumph darin sieht, das Dogma seines mystischen Zaubers zu entkleiden, um es als eine nüchterne Verstandeswahrheit erscheinen zu lassen. Indem sie dabei nach ihrem Wahlspruch des „credo ut intelligam“ von vornherein ihren Weg

*) Eine in der Darstellung der Lehren treffliche Geschichte der Scholastik vom katholischen Standpunkte aus gibt O. Willmann im 2. Bande seiner Geschichte des Idealismus, 1896, S. 321 ff. Speziell mit Rücksicht auf die Ethik behandeln den Gegenstand W. Gaß, Geschichte der christlichen Ethik, Bd. 1, 1881, und Theob. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik, 1886, der erstere vom protestantischen, der letztere vom philosophischen Standpunkte aus. Für die einschlagenden theologischen Fragen ist Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, zu vergleichen.

mit gebundenen Händen wandelt, wird sie aber notwendig zu einer gekünstelten Sophistik. Daß neben dem religiösen vor allem auch der sittliche Wert der Glaubensvorstellungen dieser verstandesmäßigen Behandlung zum Opfer fällt, dafür bildet der anselmische Beweis des Satisfaktionsdogmas ein augenfälliges Zeugnis. Der Mensch ist gefallen und seine Schuld muß gesühnt werden. Doch der Mensch selbst als ein endliches Wesen ist nicht fähig, eine unendliche Schuld zu sühnen; darum ist Gott in seinem Sohne selbst Mensch geworden, um die Schuld der Welt auf sich zu nehmen, auf daß der von Gott gewollte Zweck der Schöpfung nicht verloren gehe. Nun erst hält der unendlichen Schuld eine Handlung von unendlichem Werte das Gleichgewicht. Daß diese Handlung ein Vorgang ist, der sich ganz außerhalb des religiösen und des sittlichen Bewußtseins ereignet, und der zu einem Wandel der Gesinnung des Schuldigen nicht die mindeste Beziehung hat, bleibt unbeachtet. Die Erlösung ist zu einem Exempel des *Jus talionis*, oder, wie man vielleicht noch zutreffender sagen könnte, zu einem Handelsgeschäft geworden, bei dem Leistung und Gegenleistung peinlich gegeneinander abgewogen werden. Wie weit steht doch diese äußerliche, verstandesmäßige Theorie hinter der freilich gleichfalls sittlich bedenklichen, aber immerhin von einem tiefen religiösen Gefühl getragenen Erlösungslehre Augustins zurück, aus der sie hervorgegangen ist! Um so mehr läßt es diese äußerliche Auffassung nunmehr begreiflich erscheinen, daß auch die Wohltat, die der Menschheit durch die Erlösung zuteil wird, auf den Gläubigen beschränkt bleibt. Wohl muß zu dem gnadevermittelnden Verdienst Christi, dessen der Einzelne ohne eigenes Zutun teilhaftig wird, noch ein subjektives Verdienst hinzutreten. Dies besteht aber nicht sowohl in der sittlichen Gesinnung und Handlung, als in dem Glauben an die Gnade und an die Gnadenmittel der Kirche. Von hier aus war der Weg nicht mehr weit zu der allmählich um sich greifenden Lehre, daß in dem Werk Christi und der Heiligen ein Überschuß rechtfertigender Taten angesammelt sei, über den nun die Kirche zugunsten des einzelnen Sünders nach dem Maß seiner Reue und Buße oder auch nach dem Maß seiner kirchlichen Leistungen verfügen könne.

An den Widerständen gegen diese entsittlichende Richtung der kirchlichen Ethik hat es freilich von frühe an nicht gefehlt. Im allgemeinen lehnen sich solche Bestrebungen an die heterodoxen Lehren der patristischen Zeit an. Insbesondere berühren sie sich

mit dem Versuch des Pelagius und seiner Anhänger, dem freien Willen und der von ihm getragenen sittlichen Selbstbestimmung ihren ethischen Wert zu wahren. In diesem Sinne hebt besonders Abälard schon im 12. Jahrhundert die Bedeutung der Gesinnung und des Gewissens hervor. Indem er nicht in der äußeren Beschaffenheit der Handlung, sondern in den ihr zugrunde liegenden inneren Motiven den wesentlichen Unterschied des Guten und Bösen erblickt, läßt er den mystischen Erlöserbegriff zurücktreten hinter dem sittlichen Vorbilde Jesu und betont er, hierin wie in seiner Begeisterung für das klassische Altertum dem späteren Humanismus verwandt, energisch den Wert der einzelnen sittlichen Persönlichkeit. Anselmus hatte in seiner Theologie die Ethik überhaupt nicht berührt; Abälard machte sie zu einem Hauptteil der seinen. Aber die Kirche verwarf die Lehren des letzteren, während sie die dialektischen Beweise des Anselmus sanktionierte*). Dies war im Sinne des auf dem Höhepunkt seiner Macht angelangten hierarchischen Systems folgerichtig gedacht. Für das Volk war die Kirche durch ihre Organe die Richterin über gut und böse. Für die in der Kirche selbst vertretene geistige Bildung war aber eine verstandesmäßige Philosophie, die sich streng an das Dogma gebunden hielt, der adäquate Ausdruck der herrschenden Anschauungen. Auf diese Weise entsprach die Rationalisierung des Glaubens, wie sie diese erste Blüteperiode der scholastischen Theologie hervorgebracht hat, durchaus der ihr parallel gehenden Verweltlichung der Kirche; und wie in dieser der Gegensatz zu den urchristlichen Anschauungen seinen Höhepunkt erreichte, so war auch diese dialektische Theologie selbst aus Kontrasten zusammengesetzt. Was von keinem Verstand begriffen werden kann, das machte sie zu einer verstandesmäßigen, demonstrierbaren Wahrheit. Sie bediente sich zu ihren Beweisen der unbeschränkten logischen Kraft des Denkens; aber diese Beweise selbst waren an Sätze gebunden, die vor jedem Beweis feststanden. So war sie Verstandesaufklärung im Dienste der Mystik, ebenso wie die Kirche im Dienste der Religion der Weltentsagung den Anspruch erhob, über die Welt zu herrschen.

b. Der neue Aufschwung des weltlichen Lebens und die klassische Scholastik.

Der Höhepunkt der Macht, den die Kirche erreicht hatte, bezeichnete jedoch zugleich den Beginn ihres allmählichen Nieder-

*) Über Abälards Leben und Kämpfe vgl. A. Hausrath, Peter Abälard, 1893.

gangs. Unter den Unternehmungen, in denen jene Machtentfaltung zum Ausdruck kam, standen die Kämpfe um den Besitz des heiligen Grabes allen anderen voran. Sie bekundeten ebensosehr die Stärke der religiösen Ideen wie die geistige Herrschaft der die Völker Europas zum Kreuzzug rufenden Kirche. Aus religiöser Ekstase war die Idee dieser Unternehmungen entsprungen. Aber wie in sie selbst bald genug weltliche Interessen in steigendem Maße sich einmengten, so dienten sie in ihren weiteren Folgen der Verbreitung weltlicher Anschauungen auf allen Gebieten. Auf die ritterlichen Streiter um den Besitz des heiligen Grabes warf der ideale Zweck einen verklärenden Schimmer. So ging aus diesen Kämpfen jene Blüte des Rittertums hervor, die den Glanz des höfischen Lebens erhöhte und bald auch die Anfänge weltlicher Kunst und Wissenschaft anregte. Mit der gelehrten Bildung der Kleriker trat die höfische Dichtkunst in einen um so erfolgreicheren Wettkampf, als sie zum ersten Male seit dem Untergang der antiken Kultur wieder aus den Quellen des nationalen Lebens und der Volkssprache schöpfte. Der Verkehr mit dem Orient, dem ein gesteigerter Verkehr auch der europäischen Nationen untereinander sich anschloß, ließ einen Welthandel erblühen, wie ihn noch keine vorangegangene Zeit gesehen. Der durch Handel und Industrie über den Mittelstand sich verbreitende Reichtum erweckte auch in diesem höhere Lebensbedürfnisse und geistige Interessen. Die mohammedanische Geistesbildung, damals in vieler Beziehung der abendländischen überlegen, begann trotz des religiösen Gegensatzes ihre Wirkungen zu äußern. Seit dem 8. Jahrhundert waren die Schätze der alexandrinischen Wissenschaft auf die Araber übergegangen. Mathematik und Astronomie, Arzneikunde und Philosophie gelangten hier zur Blüte, und in der letzteren war es besonders Aristoteles, dessen System die eifrigste Pflege fand.

Gegenüber diesem neuen Aufschwung des staatlichen und höfischen Lebens, der wachsenden Bildung und der allgemeinen Zunahme weltlicher Gesinnung drohte der Kirche die Gefahr, an äußerem Ansehen wie an geistigem Einfluß Einbuße zu leiden. Da wurde ihr, von ihr nicht gesucht, wiederum durch das Mönchtum die Hilfe, deren sie bedurfte. Und auch diese neue Hilfe zur Befestigung ihrer geistigen Herrschaft war aus Motiven hervorgegangen, die an sich solchem Erfolg ferne lagen, ja die ursprünglich im Widerspruch mit ihm standen. Die Erneuerung der asketischen Ordensregeln hatte auf die Dauer das Mönchtum nicht vor der Ver-

weltlichung bewahrt; und es war offenkundig, daß die nie versiegende Quelle dieser der Reichtum der Klöster war. Eine wirksame Erneuerung des asketischen Ideals war daher nur möglich, wenn mit dem Geist der Armut voller Ernst gemacht wurde, wenn nicht bloß der Einzelne, sondern der Orden, dem er angehörte, besitzlos blieb. So entstanden die Orden der Bettelmönche, die bald nicht nur die Herrschaft der Kirche über die Christenheit neu befestigten, sondern die Kirche selbst zu beherrschen begannen. Der Franziskaner und Dominikaner, der, von Almosen lebend, von seinem Kloster aus von Ort zu Ort wanderte, trat, ungleich dem in Abgeschiedenheit lebenden Klosterbruder, selbst mitten in das Volk; und indem er das Privilegium der priesterlichen Funktionen mit dem heiligen Leben des asketischen Mönchs vereinigte, übte er durch Sakrament, Predigt und praktische Seelsorge einen durch keine äußeren Interessen gehemmten Einfluß auf die Menge der Gläubigen aus. Bald lag auch die Pflege der Wissenschaft, voran der Theologie, in den Händen der Bettelmönche, besonders der Dominikaner. So stand die Kirche des 13. Jahrhunderts unter dem vorherrschenden Einfluß dieses Ordens, und Dominikaner wurden die Schöpfer der neuen Theologie dieses Zeitalters. Aber diese Theologie, die aus einem mitten im Volke wirkenden Orden hervorging, konnte sich auch dem Einfluß dieser Umgebung und den mannigfachen weltlichen Interessen, die in ihr lebten, nicht entziehen, und diese Wirkungen fanden in den neu erschlossenen Quellen antiker Philosophie eine mächtige Hilfe. So vollzog sich denn hier abermals eine Verweltlichung, jedoch nicht mehr in der früheren, sondern in einer neuen, geistigeren Form. Die Theologie der Dominikaner nahm in weitestem Umfang die weltliche Wissenschaft in sich auf. Sie suchte damit gleichzeitig dem zunehmenden Bedürfnis nach allseitiger Bildung zu genügen und mit der kirchlichen Anschauung das weltliche Wissen in Einklang zu bringen. Keiner der alten Philosophen konnte diesem Zweck besser entsprechen als Aristoteles, dessen metaphysische und ethische Schriften gerade in dieser Zeit dem Abendland zugänglich wurden. Verband doch schon Aristoteles mit jener durchaus der Wirklichkeit zugewandten Betrachtungsweise, nach der diese Zeit verlangte, eine monotheistische und supranaturalistische Theologie, welche dem ganz und gar auf ähnlichen Voraussetzungen ruhenden hierarchischen System vollkommen adäquat war. Er bot zu allem dem eine formale, überall anwendbare Begriffstechnik, welche der zu formelhaftem Schematisieren geneigten mönchischen Gelehrsam-

keit zu einem willkommenen Hilfsmittel wurde, sich mit ungelösten oder unlösbaren Problemen durch Worte abzufinden. So ist denn diese Dominikanerwissenschaft des 13. Jahrhunderts ein durch und durch eklektisches Gebäude, das im Grunde der originalen Ideen entbehrt, das aber durch seine systematische Vollständigkeit und seine sichere und unerschrockene Beantwortung aller und jeder Fragen, die über die Dinge des Diesseits und des Jenseits erhoben werden können, gleichwohl Bewunderung abnötigt. Dieser Gewißheit, alles zu wissen, hatte sich selbst das philosophische Vorbild dieser Scholastik, Aristoteles, nicht erfreut. Er blieb immerhin auf seine eigenen philosophischen Denkmittel angewiesen. Für diese Scholastik aber gab es ein doppeltes Wissen: ein natürliches, das durch Sinne und Verstand, und ein übernatürliches, das durch die Offenbarung vermittelt wird. Mag jenes noch so beschränkt sein, dieses ist unbeschränkt. Indem sich besonders die klassische Philosophie dieses Zeitalters, die des Thomas von Aquino, für das natürliche Wissen den Aristoteles zum Führer nimmt, bricht sie demnach mit der Forderung der älteren Scholastik, die spezifisch christlichen Glaubensdogmen beweisen zu wollen. Der Wert dieser besteht vielmehr darin, daß sie zwar unbeweisbar, aber darum doch auf Grund der Wunder und der sonstigen Zeugnisse der Offenbarung nicht minder gewiß sind. Auf diese Weise setzt sich dies System aus zwei an sich völlig heterogenen Teilen, einem naturalistischen und einem supranaturalistischen, zusammen, wobei jedoch die von Aristoteles geprägten Begriffe die Hilfsmittel bieten, beide Teile aneinander zu binden. So sind die Sakramente höhere Entelechien, die Engel stofflose Formen höherer Stufe, die selbst wieder eine Stufenleiter der Vollkommenheit bilden, und die Vorstellungen über die Wohnorte der himmlischen Heerscharen lehnen sich an die aristotelisch-ptolemäische Sphärentheorie an. Dieser Dualismus samt seiner durch den aristotelischen Entwicklungsgedanken vermittelten Ausgleichung durchzieht das ganze System. Wie theoretisch die Offenbarungswahrheiten als eine höhere Erkenntnis der natürlichen, so werden auf ethischem Gebiet die übernatürlichen oder theologischen Tugenden des Paulus, Glaube, Liebe und Hoffnung, den natürlichen gegenübergestellt, bei deren allgemeiner Einteilung Thomas die vier platonischen Kardinaltugenden Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit zugrunde legt, um dann im einzelnen der aristotelischen Theorie der richtigen Mitte zu folgen, indes ihm zugleich die Weisheit, die erste der dianoëtischen Tugenden, das

angemessene Zwischenglied zwischen natürlichen und übernatürlichen Tugenden bildet. Denn die Weisheit ist die Tugend des beschaulichen Lebens, und das beschauliche Leben ist die Quelle der religiösen Tugenden, die durch das weltliche Leben gefährdet werden. Sind so die übernatürlichen Tugenden selbst nur eine Vollendung, eine höchste Entwicklungsstufe der natürlichen, so wird nun dieses Verhältnis dadurch noch näher bestimmt, daß bei diesen der von der Einsicht geleitete Wille des Menschen mit der göttlichen Hilfe zusammenwirken muß, um die Tugend zu gewinnen, während jene nur durch die göttliche Gnade vermittelt werden, und daß die natürlichen Tugenden zur irdischen, zeitlichen, die übernatürlichen zur himmlischen, ewigen Glückseligkeit führen. Im Sinne des gleichen Dualismus bestimmt endlich Thomas das Verhältnis von Staat und Kirche. Seit die Kirche den Schutz des Staates gewonnen hatte und sich zugleich ihrer eigenen Macht bewußt geworden war, schwankte die kirchliche Auffassung dieses Verhältnisses zwischen einer milderen und einer strengeren Form, die freilich beide in der prinzipiellen Forderung der Überordnung der Kirche über den Staat einig waren. Die mildere Auffassung fand in der Lehre von den zwei Schwertern, dem geistlichen und dem weltlichen, ihren Ausdruck, nach welcher in allen geistlichen Dingen das geistliche Schwert der Kirche zustehe, in allem, was sich auf das rein weltliche Leben beziehe, der Staat an Stelle der Kirche das weltliche Schwert führe. Die strengere Auffassung ging dagegen von der Vorstellung aus, daß das weltliche Leben nur durch die Sünde in die Welt gekommen sei, und sie sah daher in dem Staat ein Werk des Teufels, zu dessen Überwindung die Kirche, als die irdische Vertreterin des Reiches Gottes, berufen sei. Ganz im Sinne der Stellung, die sie dem Natürlichen zu dem Geistigen, den natürlichen zu den übernatürlichen Tugenden angewiesen, gab hier die klassische Scholastik der milderen Auffassung den Vorzug, hielt aber unter den mannigfachen Abstufungen, in denen dieselbe vorgekommen war, wieder an der strengeren fest*). Kirche und Staat gehörten ihr beide zur irdischen *civitas Dei*. Doch der eigentliche Gottesstaat blieb ihr doch die Kirche. Der Staat war an sich ein Übel, aber im Hinblick auf die menschliche Schwäche ein notwendiges Übel. Er ver-

*) Vgl. J. Baumann, Die Staatslehre des heil. Thomas von Aquino, 1873. M. Maurenbrecher, Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, 1898. Dazu H. v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1887, S. 311 ff.

hält sich zur Kirche wie der Leib zur Seele oder, nach einem mehr äußerlichen Bilde, wie der Mond zur Sonne. Die Kirche ist von Gott eingesetzt, darum ewig, der Staat eine menschliche Schöpfung, darum vergänglich. So entwickelt die klassische Scholastik zum ersten Male wieder seit den Tagen der alten Sophistik die Theorie, daß der Staat durch eine willkürliche Übereinkunft der Einzelnen entstanden sei. Aber es ist nicht wie dort der schrankenlose Individualismus eines Aufklärungszeitalters, der diese scholastische Vertragstheorie geschaffen hat, sondern diese ist aus dem Streben hervorgegangen, den ungeheuren Wertunterschied zwischen Kirche und Staat begreiflich zu machen. Immerhin ist die Auffassung keine absolut staatsfeindliche mehr: Kirche und Staat verhalten sich nicht mehr wie Christ und Antichrist, sondern wie Gott und Mensch, und diese Auffassung mildert sich noch mehr durch die Lehre, daß der Staat, welcher der Kirche zur Bekämpfung der Sünde und zur Vertilgung der Abtrünnigen sein Schwert leiht, dafür von der Kirche die Sanktion seines Bestehens empfangt. So hebt sich dieser politische Dualismus des scholastischen Systems, wie der ethische und metaphysische, schließlich zur Einheit auf, indem er alle menschlichen Zwecke der in der Kirche verkörperten religiösen Idee unterordnet.

Auf diese Weise lebt zwar die *civitas Dei* Augustins in der Theologie der Dominikaner von neuem auf; aber sie ist nicht mehr das, was sie gewesen. Sie hat die gesamte weltliche Wissenschaft der Zeit in sich aufgenommen, und sie ist selbst durch und durch weltlich geworden. An die geistige Bedeutung des Reiches Gottes ist nur noch eine schattenhafte Erinnerung zurückgeblieben. Die Kirche, das sichtbare Reich Gottes hat seine Stelle eingenommen. Indem die scholastische Theologie die Wissenschaft, das sittliche und politische Leben in ihr System einordnet, sucht sie alle jene Gebiete um so sicherer der hierarchischen Idee unterzuordnen. Nicht indem sie die Welt zurückstößt, sondern indem sie die Welt in sich aufnimmt, soll die Kirche zur weltbeherrschenden Macht werden. Das wird von nun an das Ziel des hierarchischen Systems, wo immer dieses in den kommenden Zeiten zu neuem Bewußtsein erwacht ist. Kein Wunder, daß die thomistische Philosophie bis zum heutigen Tage die klassische und nahezu die kanonische Philosophie der katholischen Kirche geblieben ist. Dennoch stand dem Unternehmen, das weltliche Leben und das kirchliche System zu einem organischen Ganzen zu vereinen, dessen beherrschende Seele die von der Kirche

vertretene religiöse Idee sei, schon im 13. Jahrhundert ein schwerwiegendes Hindernis im Wege. Wohl konnte die Kirche suchen, dem weltlichen Leben sich anzupassen; aber lebendig in sich aufnehmen und sich ihm hingeben konnte sie es nicht, weil sie selbst in ihren Gliedern, in Klerus und Mönchtum, vielen Lebensgebieten innerlich fremd gegenüberstand. Was half es, daß der Bettelmönch fortan in praktischer Seelsorge mit dem Volk in Berührung kam, da doch an ihn selbst die Bedürfnisse und die Sorgen dieses Volkes nie ernstlich herantraten? In nichts tritt dies sprechender hervor als in der Ethik dieser klassischen Scholastik, namentlich in den Teilen, in denen sie ihre Stärke sucht, und in denen sie wirklich auf eine gewisse Originalität Anspruch erheben kann. Das ist nicht in der aus Paulinischer Theologie und antiker Ethik eklektisch zusammengefügtten allgemeinen Tugendlehre, sondern in der praktischen Moral. Schon die Kasuistik, in der sich diese Moral ergeht, und die später auf die den Thomismus erneuernden Jesuiten übergegangen ist, verrät ihre Herkunft aus dem Beichtstuhl. Noch mehr gilt das von ihrem Inhalt. Das ist nicht die Moral des liebevoll an dem Schicksal seiner Mitmenschen teilnehmenden Helfers und Beraters, sondern die Moral des Mönchs, der im Beichtstuhl der Vertraute von allerlei sündhaften Gedanken und Taten geworden ist, der die dunkeln Seiten der menschlichen Natur aus intimster Nähe kennen gelernt, aber die besseren Seiten meist nur oberflächlich und aus der Ferne gesehen hat*). So zeigen diese Anwendungen auf das praktische Leben schlagend, daß die Bemühungen der Kirche, die neu erstehende weltliche Kultur sich zu assimilieren, schließlich fruchtlos bleiben mußten, weil das asketische Ideal, an das die Kirche durch ihre Tradition gebunden blieb, fortan der Welt innerlich feindselig gegenüberstand. Die Kirche konnte die Welt beherrschen, und sie konnte selbst verweltlicht werden, aber sie konnte weder die Welt sich noch sich der Welt assimilieren. Der Versuch des thomistischen Systems, dies zu leisten, mußte notwendig scheitern. Schon vom Ende des 13. Jahrhunderts an verrät sich innerhalb der scholastischen Theologie selbst eine Wendung der Dinge, die für die nächste Zukunft andere Anschauungen in den Vordergrund treten läßt, in denen zugleich der in dieser Zeit beginnende Niedergang der kirchlichen Macht sich verrät.

*) Ein vielfach besprochenes neueres Werk dieser Art ist das „Compendium theologiae moralis“ von J. P. Gury, S. J. (4. Aufl., 1868).

c. Der Niedergang des hierarchischen Systems und die Trennung von Glauben und Wissen.

Die Theorie des in der Kirche verkörperten Gottesstaates mit seiner Suprematie über den durch menschliche Satzung entstandenen Weltstaat konnte auf die Dauer gegenüber dem wachsenden Machtbewußtsein der nationalen Staaten nicht standhalten. Als nun von dem Beginn des 14. Jahrhunderts an den Ansprüchen des hierarchischen Systems dieses von der neu erwachten weltlichen Kultur getragene staatliche Machtbewußtsein mehr und mehr widerstrebt, führte aber der Niedergang jenes Systems auch den der Theologie, in der es seinen klassischen Ausdruck gefunden hatte, mit sich. Und wiederum ging von dem Mönchtum die neue, der veränderten Zeitlage entsprechende geistige Bewegung aus. In dem Maße als die Philosophie der Dominikaner dem Streben der Kirche nach Weltherrschaft dienstbar geworden war und neben der Theologie auch die weltliche Wissenschaft diesem Streben dienstbar gemacht hatte, war der Orden selbst allmählich einer Verweltlichung anheimgefallen, die ebenso sehr in der wachsenden Anteilnahme an weltlichen Interessen wie in der äußerlichen Auffassung der Glaubensdogmen und des Offenbarungsprinzips sich aussprach. Einzelne, die, wie der deutsche Dominikaner Eckhart und seine Schüler, ihre eigenen, der älteren Gnosis sich wieder nähernden Wege gingen, konnten dieser dogmatischen Erstarrung keinen Einhalt tun. Die mystische Richtung, die hier sich anschließt, und die bis in das Zeitalter der Reformation und über dieses hinaus reicht, verliert daher auch bald den Zusammenhang mit der mönchischen Gelehrsamkeit der Zeit. Ein wirksamerer Kampf gegen den Thomismus ging dagegen in der Scholastik selbst von dem älteren der beiden Bettelorden, von dem der Franziskaner aus, der im Sinne seines Stifters von frühe an in der Nachahmung des Lebens Jesu und in der in diesem Sinne geübten Predigt des Evangeliums seine Mission gesehen hatte*). Freilich war auch das Lebensideal des heiligen Franziskus seinen Jüngern längst abhanden gekommen. Der Betrieb weltlicher Wissenschaft und die Einmischung in politische Fragen hatten neben den gewöhnlichen Mißbräuchen des Klosterlebens um sich gegriffen. Immerhin hatte die ursprüngliche Tendenz, durch die eigene sittliche Tat sich der Nachfolge Jesu würdig zu zeigen,

*) Zur Geschichte dieses Ordens und verwandter Richtungen vgl. A. Hausrath, Die Arnoldisten, 1895.

in der Stellung des Ordens zu den theologischen Streitfragen ihre nachwirkende Kraft bewahrt. Dieser Tendenz widerstrebte aber der Intellektualismus des thomistischen Systems vor allem in jener Lehre vom Gewissen, nach welcher der Wille von der natürlichen Einsicht und, soweit es sich um die religiösen Gebote handelt, von der durch die Offenbarung vermittelten übernatürlichen Erkenntnis geleitet werde. Diesem doppelten Determinismus setzte, gemäß der weniger auf die Kontemplation als auf die Tat gerichteten Gesinnung seines Ordens, der irische Franziskaner Johannes Duns Scotus einen absoluten Indeterminismus entgegen. Durch seinen eigenen Willen ist der Mensch der Sünde verfallen, folglich kann auch die Erlösung nicht ohne sein eigenes Zutun verdient werden. Die erlösende Tat Christi ist dazu nur eine mitwirkende Bedingung; sie ist übrigens, wie alle anderen Glaubensdogmen, unbeweisbar und unbegreiflich. Nicht durch die menschliche Vernunft, sondern durch die Autorität der Kirche sind die Dogmen gewiß. Das ist die Rückkehr zu der einst von Augustin bekämpften und überwundenen pelagianischen Erlösungslehre. Zugleich aber ergreift dieser neue Pelagianismus alle anderen Glaubensdogmen. Zwischen Glaube und Wissen ist die Brücke abgebrochen, die Thomas noch so kunstvoll mit Hilfe aristotelischer Kategorien geschlagen hatte. Aber sie ist nicht, wie es früher und später so manchmal geschah, beseitigt, um nun den mystischen Wert der Glaubenswahrheiten dem Gemüt um so näher zu bringen. Dazu ist auch diese Richtung der Scholastik schließlich doch allzu weltlich gesinnt, und dazu ist sie überdies allzu sehr in jenen hinter Klostermauern ausgeheckten dialektischen Formalismus verstrickt, der gerade in dieser Zeit des Niedergangs seine üppigsten Blüten treibt. Das Prinzip der Willensfreiheit bleibt für den Nominalismus ohne sittlichen Wert, weil ihm die sittlichen Prinzipien selbst abhanden gekommen sind. Der freie Wille ist ihm, da er nun einmal aus dem scholastischen Zauberkreis verstandesmäßiger Dialektik nicht hinaus kann, schließlich keine Tat, sondern ein Begriff, den es in alle seine Konsequenzen zu verfolgen gilt. Ist der Mensch frei, so ist Gott erst recht frei. Daß er die Welt geschaffen hat, ist ebenso sein Wille, wie die Erlösung sein an sich unbegreiflicher Wille ist. Mit der Schöpfung sind aber auch die Sittengesetze nach seinem Willen von Gott gegeben; er hätte, wenn er gewollt, auch andere geben können: sie sind nicht gegeben, weil sie gut sind, sondern sie sind gut, weil sie von Gott sind. Damit wird das Sittengesetz selbst nicht nur für zufällig er-

klärt, wie ja im Sinne des extremen Indeterminismus jede Willenshandlung ein Zufall ist, sondern auch für unbegreiflich, weil Gottes Wille ebenso wie sein Wesen die menschliche Erkenntnis überschreitet. Da somit das Sittengesetz eine Offenbarungswahrheit ist, so steht aber seine Auslegung vor allem der Vermittlerin aller Offenbarung, der Kirche, zu. So wendet schließlich auch diese Richtung ihre Doktrin in *majorem ecclesiae gloriam*. Der thomistische Realismus hatte die alte Lehre von der doppelten Moral nicht überwunden, aber das Gebiet weltlicher Sittlichkeit immerhin durch die Anlehnung an die aristotelische Ethik einigermaßen zu Ehren gebracht. Der scotistische Nominalismus beseitigt prinzipiell die doppelte Moral, die sittlichen Pflichten sind ihm ganz und ausschließlich Pflichten religiösen Gehorsams. Dem Sittlichen selbst nimmt er damit jeden eigenen Wert. So wird die seit früher Zeit in der christlichen Welt schwebende Frage nach dem Verhältnis von Sittlichkeit und Religion von dieser letzten Richtung kirchlicher Wissenschaft dahin beantwortet, daß beide eins seien, und daß daher über Fragen des Tuns wie des Glaubens die Autorität der Kirche entscheide. Der Wille ist frei, aber er ist gleichzeitig an religiöse und sittliche Gebote gebunden, die nicht durch ihren eigenen Inhalt, sondern als äußere Zwangsgebote, von deren Erfüllung das Heil der Seele abhängt, unbedingten Gehorsam heischen. Damit ist auch dieser Versuch, nicht durch die Versöhnung von Glauben und Wissen, sondern durch die endgültige Trennung beider das von der Kirche vertretene Christentum der Welt und die Welt diesem Christentum zu assimilieren, erst recht der Verweltlichung anheimgefallen. Die Religion des Nominalismus ist nicht innere Glaubensüberzeugung, sondern äußerer Autoritätsglaube; und an dem Schicksal der Religion nimmt nun auch die Sittlichkeit teil: das Sittengebot ist heteronom, zufällig und beruht im letzten Grunde auf dem äußeren Zwang, den der Staat ausübt, indem er der Kirche zur Sühne des Frevels wider Gottes Gebot das weltliche Schwert leiht. Daneben äußert sich die fortschreitende Verweltlichung nun bald auch darin, daß die religiösen und sittlichen Probleme mehr und mehr überhaupt in den Hintergrund treten, um jenen dialektischen Streitfragen nach der Natur der allgemeinen Begriffe, der „Universalien“, Platz zu machen, denen der Nominalismus seinen Namen verdankt, und in deren Behandlung vornehmlich der größte der Nominalisten des 14. Jahrhunderts, Wilhelm von Occam, Meister ist. Die aristotelische Scholastik geht zu Ende, indem innerhalb dieses gelehrten Mönchtums bereits

der Ruf nach empirischer, auf das Tatsächliche gerichteter Forschung ertönt. Aber auch die Autorität der Kirche, in deren Dienst sich der beginnende Nominalismus gestellt, wird wankend, indem einzelne aus jener Trennung des Glaubens und Wissens bereits auf das Verhältnis von Kirche und Staat die Folgerung ziehen. Inmitten dieser Wirren regen sich schon mächtig die Ideen der Renaissance in Kunst und Wissenschaft. Die Antike erschließt eine Fülle neuer, weltlicher Ideale, die von den Idealen des ursprünglichen wie des mittelalterlichen Christentums weit abliegen. Den Päpsten und Bischöfen liegen die weltliche Herrschaft und der Ruhm, Beschützer der Künste zu sein, mehr am Herzen als das Heil der Kirche oder gar der Christenheit. So droht hier der Kirche eine neue Form der Verweltlichung, nicht eine solche, bei der sie die Welt ihren eigenen Zwecken dienstbar macht, sondern eine andere, bei der sie selbst diesen Zwecken untreu wird. Da erhob sich noch einmal das alte asketische Ideal des Urchristentums. Abermals ging der Ruf nach religiöser Reform von dem Mönchtum aus, und, wie früher, so war er auch diesmal zunächst ein Kampfruf für die Kirche. Aber wieder ging die Bewegung weit, und diesmal weiter als je zuvor, über das zunächst erstrebte Ziel hinaus. Sie zerstörte nicht nur das Mönchtum, aus dem sie entsprungen, sondern sie zerstörte mit diesem die mittelalterliche Kirche, deren Träger das Mönchtum war, und sie zerstörte nicht zuletzt das asketische Ideal, dessen Widerspruch mit den Bedingungen der Wirklichkeit bis dahin ein Hauptferment für die Entwicklung der christlichen Lebensanschauungen gewesen war.

3. Die Reformation.

a. Die religiöse Reform.

Indem sich die reformatorische Bewegung gegen die Verweltlichung der Kirche richtete, wurde sie mehr und mehr über die Ziele hinausgetrieben, die sie sich ursprünglich gesetzt hatte. Zu der Einsicht gelangt, daß die in der alten Kirche eingerissenen Übel und Mißbräuche unausrottbar geworden seien, schreitet sie zu einer neuen Kirchenbildung, die den Geist des Christentums in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherstellen soll. Die so angebahnte religiöse Reform hat wesentlich zwei Ziele. Sie will erstens die ursprüngliche Verfassung der christlichen Gemeinde wiederherstellen. Die Kirche, von Christus als die Gemeinschaft der Gläubigen gegründet, soll wieder werden, was sie im Anfang gewesen,

sie soll der äußeren Macht, der Einmischung in die Welthandel entsagen. Das hierarchische System soll daher beseitigt, statt seiner die freie, allen Mitgliedern gleiche Rechte gebende Ordnung des apostolischen Zeitalters wieder eingeführt werden. Der Geistliche soll Lehrer und Seelsorger der Gemeinde sein, Priestertum und Mönchtum als Träger einer höheren, angeblich besonders gottgefälligen Form des Lebens, sollen verschwinden. Wie in der äußeren Verfassung, so will aber die Reformation auch in dem, was als der Glaubensinhalt des Christentums anerkannt ist, wieder zu der ursprünglichen Überlieferung, wie sie in den Evangelien und den anderen kanonischen Büchern des Neuen und Alten Testaments enthalten ist, zurückkehren. Sie will alles, was die spätere Tradition hinzugefügt hat, und was seitdem von der Kirche sanktioniert worden ist, als nicht zum Inhalt der christlichen Glaubensnorm gehörig beseitigen.

Daß dieses Ziel der Wiederherstellung des ursprünglichen christlichen Lebens und Glaubens nicht erreicht wurde, daß es nicht erreicht werden konnte, das lag nun in mannigfachen äußeren und inneren Bedingungen, es lag aber vor allem darin begründet, daß sich die Lebensanschauungen einer längst vergangenen Zeit niemals unverändert erneuern lassen. Das urchristliche Gemeindeprinzip, entstanden in einer gänzlich außerhalb der Welthandel stehenden religiösen Gemeinschaft, war unmöglich geworden in der vom Kampf politischer Mächte erfüllten christlichen Welt. Indem sich die Kirche Luthers, durch den Zwang der Verhältnisse gedrängt, in den Schutz des Staates begab, wurde sie selbst von dem Willen der Landesherren und von allen den weltlichen Motiven, von denen sich diese leiten ließen, abhängig. Im Widerspruch mit dem Prinzip des Glaubens aus innerer Überzeugung, bestimmte so vielfach der Landesherr nach eigener Willkür das Bekenntnis seiner Untertanen. Mehr noch freilich blieb die Stellung der Reformation zu der Tradition eine zwiespältige, wenn auch der Zeit selbst dieser Widerspruch kaum zum Bewußtsein kam. Indem sich die katholische Kirche als das Reich Gottes auf Erden betrachtete, schrieb sie sich nicht nur das Recht der Interpretation der überlieferten Glaubensnormen, sondern auch das ihrer Ergänzung und in gewissem Sinn ihrer Fortbildung zu. Die Offenbarung war nach ihr mit der Sendung Christi nicht abgeschlossen, sondern sie setzte sich in der Kirche bis in die Gegenwart fort. Nach der Auffassung der Reformatoren war die Offenbarung mit der Erlösungstat ein für allemal vollendet. In den Grundlagen des christlichen Glaubens war also die Reforma-

tion mit der katholischen Kirche einig. Die Glaubensformel, wie sie in dem Apostolikum niedergelegt ist, die mystische Theologie des Römerbriefs und des Johannesevangeliums, und damit die ganze Mythologie der urchristlichen Zeit, der Glaube an Engel und Teufel, blieben auch für sie maßgebend. Erhob sich doch jener Dämonenglaube, wie er in der urchristlichen Zeit verbreitet gewesen und im eigentlichen Mittelalter mehr zurückgetreten war, gerade in dem Zeitalter der Reformation wieder mit neuer Stärke. Die Führer der Reformation, Luther voran, standen aber mitten in ihrer Zeit. Wie könnte man von ihnen erwarten, daß sie dem Aberglauben dieses Zeitalters der Hexenprozesse und der Astrologie entsagt hätten! So rückte von selbst die urchristliche Überlieferung in die Beleuchtung dieser von Dämonen- und Zauberglauben erfüllten Welt. Um so bewundernswerter ist es, daß trotz dieser Trübungen vornehmlich Luther unverrückt dies als den Grundgedanken der Reformation festgehalten hat, daß der Glaube ein durchaus innerliches Verhältnis des einzelnen Menschen zu Gott sei, dessen Wirkungen, wie sie in dem Inneren des Menschen ihren Ursprung nehmen, so auch ihm nicht von außen mitgeteilt oder von ihm durch eine äußere Leistung erkaufte werden können. In dieser Lehre von der „Rechtfertigung durch den Glauben“ kommt die tiefe Innerlichkeit der Lutherschen Religiosität, kommt freilich auch deren vollendete Mystik zum Ausdruck, die hier wiederum in einer „coincidentia oppositorum“ besteht, da der rechtfertigende Glaube ein innerer, die erlösende Tat Christi aber, die den Menschen vor Gott rechtfertigt, eine äußere Handlung ist, die nicht nur dem Menschen selbst als eine solche gegenübertritt, sondern auch objektiv, gemäß der in ihr fortlebenden Opferidee, eine äußerliche Ablösung der Schuld bleibt. Mit dieser Mystik hängt zugleich die Hinneigung der Reformatoren, eines Luther wie Calvin, zur Prädestinationslehre zusammen. Gerade die Tiefe des religiösen Gefühls findet hier, wie dereinst schon bei Augustin, nur Befriedigung, indem sich der Mensch völlig als ein Geschöpf göttlicher Gnade fühlt.

Die große Leistung der Reformation ist der Sturz des hierarchischen Systems und die Wiederaufrichtung der Idee der Kirche als einer inneren Glaubensgemeinschaft. Daß diese befreiende Tat zum Teil scheiterte, war unvermeidlich; ihre fortwirkende Kraft hat sie damit nicht eingebüßt. Eng verbunden mit dieser äußeren Befreiung ist aber die innere Erlösung des religiösen Gefühls, seine Zurückführung auf ein Erlebnis des subjektiven Bewußtseins. Wie jedoch die erste dieser Errungenschaften an äußeren Hindernissen, so schei-

terte die zweite zum Teil an dem Widerspruch, in den sich die Befreiung des religiösen Gewissens mit der Gebundenheit an die überlieferte Glaubensnorm setzte; und dieser Widerspruch selbst war ein äußerer und ein innerer zugleich. Objektiv betrachtet war es willkürlich, die für den Inhalt des christlichen Glaubens maßgebende Autorität der Kirche auf die Zeit ihrer Gründung zu beschränken. Stand doch den für kanonisch gehaltenen Schriften schließlich auch kein anderes Zeugnis als das der Tradition zur Seite; hier war also der Standpunkt der katholischen Kirche gewissermaßen der konsequentere. Doch mehr noch war es ein innerer Widerspruch, den Glauben als ein rein subjektives Verhältnis des Menschen zu Gott anzusehen und doch diesen Glauben an objektive Normen zu binden, ja an Normen, deren wesentlichste, das Erlösungsdogma, selbst jenes Verhältnis wieder veräußerlichte. Daß diese Widersprüche der Zeit nicht zum Bewußtsein kamen, war begreiflich. Eine andere als eine von Mythologie durchsetzte Religion konnte diese Zeit nicht ertragen, und die Mythologie der urchristlichen Tradition, wie sie in dem apostolischen Glaubensbekenntnis ihren Ausdruck gefunden, war für dieses der Mystik und dem Wunderglauben zugeneigte Zeitalter die adäquate Form religiöser Hingabe und Erhebung.

b. Die ethische Reform.

Ist die religiöse Idee der Reformation noch durchaus von mittelalterlicher Mystik erfüllt, so weht dagegen in ihrer Ethik überall die erfrischende Morgenluft der Renaissance. Dem tätigen Leben mit seinen Leiden und Freuden, seiner Arbeit und seinem Genuß gehört die sittliche Handlung des Menschen an. Seine Bestimmung ist es, nach außen zu wirken, in Staat, Gemeinde und Familie seine Pflicht zu tun. Nicht das asketische Leben des Mönchs, der nur an sein eigenes Seelenheil denkt, sondern das Leben für andere, das in der Erfüllung der Pflichten des Berufs, in der Sorge für die Seinen, in der Hilfe für die Notleidenden sich betätigt, das ist das wahre sittliche Leben. In dieser Hingabe für die Pflichten des Lebens sind aber alle Menschen einander gleich, welchen Standes oder Berufes sie sein mögen. Hier gibt es keine doppelte Moral. Wie die Religion, so kennt auch die Sittlichkeit keine Privilegierten; und nicht die beschaulichen, sondern die tätigen Tugenden sind die vornehmsten, weil sie eigentlich die einzigen sind, und alle wieder auf die eine hinauslaufen, daß man seine Pflicht tue. Damit ist im Grunde auch die von der Scholastik gepflegte paulinisch-aristo-

telische Tugendlehre beseitigt. Denn an die Stelle der Tugend ist der Begriff der Pflicht getreten. Dieser aber schlingt zugleich das Band zwischen Religion und Sittlichkeit. Denn freudig und opferwillig seine Pflicht zu tun, dazu hilft eben der Glaube. Das Beispiel der höchsten Hingabe, der Erlösertod Christi, ermutigt auch den, der an ihn glaubt, zur Hingabe an seine Mitmenschen und an die Pflichten, die ihm unter diesen zugefallen sind. So ist die Ethik Luthers weltlich und religiös zugleich. Weltlich ist sie, indem sie dem Menschen das Wirken und Schaffen in der Welt als seine Pflicht zuweist; religiös ist sie, indem ihr der Glaube die Quelle ist, aus der diese Pflichterfüllung entspringt.

Seit Luther ist der Ausdruck „werkstätiges Christentum“ ein geläufiger geworden. In der Tat ist dieser Ausdruck durchaus zutreffend für das Christentum Luthers. Aber er ist es nicht für das Christentum überhaupt; und wenn Luther selbst in seiner ethischen Lebensanschauung wieder zu der urchristlichen Überlieferung zurückzukehren meinte, so war er damit sicherlich im Irrtum. Wohl ist auch das ursprüngliche Christentum werktätig in Handlungen der Barmherzigkeit und Nächstenliebe. Aber es ist nicht werktätig im Sinne Luthers, in welchem vor allem in der Arbeit und in der treuen Erfüllung auch der weltlichen Pflichten das werktätige Christentum besteht. Hier fehlt ganz jener leidende Zug, der bei jeder Handlung der Nächstenliebe den Gedanken nahelegt, daß es für das Seelenheil des Nächsten eigentlich besser wäre, wenn ihm nicht geholfen würde. Das Christentum der Reformation war nun eben einmal die religiöse Bewegung der Renaissance, und zwischen dem Lebensgefühl dieser neuen Zeit und der weltflüchtigen Stimmung der ältesten Christengemeinden war ein Abstand, wie er größer kaum gedacht werden konnte. Doch Luther erblickte die Vergangenheit im Lichte seiner eigenen Zeit und seiner eigenen, gleich sehr von frohem Lebensmut wie von tiefem religiösem Gefühl erfüllten Persönlichkeit. Wenn auch das Wort, das Christentum Luthers sei nicht das alte, sondern ein neues, für die religiöse Seite seiner Überzeugungen mindestens zu weit geht, für seine sittliche Lebensanschauung ist es zutreffend. Nicht eine neue Religion, aber eine neue Ethik hat Luther der Welt gebracht, eine Ethik, die ebenso weit abliegt von den Anschauungen des Urchristentums und des Mittelalters, wie von denen der antiken Welt*).

*) Für die Art, wie Luther seine eigene sittliche Lebensanschauung in die Überlieferung projizierte, sind die Erläuterungen zu den Fragen seines Katechis-

Doch eben deshalb, weil diese Ethik eine neue, die Religion, mit der sie sich verband, aber im Grunde die alte geblieben war, so ergab sich auch hier wiederum ein nicht geschlichteter Widerstreit, der in der Sache, der aber doch zugleich in der Persönlichkeit Luthers lag. So energisch der Reformator das asketische Ideal des Mönchtums verwarf, so lebte doch in ihm selbst, in dem tiefen Gefühl der Ohnmacht des eigenen Tuns gegenüber der Verstrickung in Schuld und Sünde, immer noch etwas von jenem asketischen Trieb. Sein ethisches Ideal kann nur verwirklicht werden, wenn der Mensch die Welt sucht, um in ihr durch Mitarbeit an den weltlichen Aufgaben des Lebens seine Pflicht zu tun. Sein religiöses Ideal aber treibt ihn an, die Welt und ihre Versuchungen zu fliehen, um ganz der Buße und der Hingabe an Gott zu leben. Es ist ein Widerspruch ähnlich dem zwischen der subjektiven, ganz und gar innerlichen Natur des Glaubens und der Gebundenheit an eine objektive, nicht aus freier Überzeugung kommende Norm; und beide Widersprüche fließen aus der gleichen Quelle. Sie entspringen daraus, daß die religiösen und sittlichen Lebensanschauungen der Reformation selbstverständlich Erzeugnisse ihrer eigenen Zeit sind, daß sie sich aber an ein Dogma gebunden fühlen, das einer weit zurückliegenden, unter ganz anderen Lebensbedingungen stehenden Zeit angehört. Die Reformation hat diesen Widerspruch nicht beseitigt, ja sie hat ihn nicht einmal empfunden. Aber die Aufgabe neuer geistiger Bewegungen ist es überhaupt kaum jemals, die Konflikte zu lösen, in die sie sich durch den Gegensatz zu dem Überlieferten und durch die gleichzeitige Abhängigkeit von diesem mit sich selber verwickeln. Man könnte vielleicht eher sagen, es sei ihre Aufgabe, die Widersprüche, in die sie sich verwickeln, als deutlich erkennbare Probleme hinzustellen, um der Zukunft deren Lösung möglich zu machen.

c. Die Probleme der Reformation.

So viel Widersprüche die religiöse und die ethische Lebensanschauung der Reformation in sich schließt, so viel Fragen stellt sie an die Zukunft. Wenn die Kirche die innere Gemeinschaft der Gläubigen ist, wenn sie sich aber gleichwohl, um ihre Existenz zu sichern, entweder unter die Botmäßigkeit des Staates begibt, oder

mus überaus bezeichnend. Das siebente Gebot z. B. interpretiert Luther: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unseres Nächsten Geld oder Gut nicht nehmen, noch mit falscher Ware oder Handel an uns bringen, sondern ihm sein Gut und Nahrung helfen bessern und behüten“ usw.

wenn sie, wie der Calvinismus in seinen Anfängen, selbst den Staat beherrscht oder endlich, wie das später zur Regel wird, einem System wechselseitiger Beeinflussung zustrebt, ist damit überhaupt jenes Prinzip der Innerlichkeit vereinbar? Auf diese Frage ist wiederum nur die Antwort möglich, daß beides in der Tat unvereinbar ist, und die Geschichte gibt dieser Antwort recht, wie vor allem auch die weitere Entwicklung der ethischen Anschauungen zeigen wird. Ist der Glaube eine innerliche Angelegenheit des menschlichen Gemütes, wie kann es ferner geschehen, daß es trotzdem eine äußere Glaubensnorm und, was ohne diese nicht sein könnte, einen gemeinsamen Glauben und einen gemeinsamen Kultus gibt? Diese zweite Frage ist nicht bloß eine religiöse, sondern sie ist vor allem eine tief in das Leben eingreifende sittliche Frage. Endlich: wenn das sittliche Leben der wirklichen Welt angehört, dem Wirken in Beruf, Familie, Staat und Gemeinde, gehören dann nicht auch die Motive dieses Wirkens der wirklichen, sinnlichen Welt an, und welches sind diese Motive? Damit erhebt sich von selbst noch eine letzte Frage: ist die Sittlichkeit an sich ein selbständiges, von der Religion unabhängiges Lebensgebiet, welche Beziehungen hat sie überhaupt noch zur Religion? Diese drei Fragen nach der Abhängigkeit der Religion vom Dogma, nach den außerhalb der Religion liegenden Motiven und Zwecken des sittlichen Tuns, endlich nach dem Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit, sie ziehen sich durch die ganze Geschichte der Lebensanschauungen der Neuzeit. Diese Geschichte selbst besteht eigentlich nur in fortwährenden Versuchen, Antworten auf jene Fragen zu finden, und in den Kämpfen, in die sich solche Lösungsversuche verwickeln.

Drittes Kapitel.

Die Neuzeit.

1. Die Renaissance.

a. Der Mensch der Renaissance und seine Ideale.

Vom 14. Jahrhundert an beginnt ein neuer Geist über die Länder Europas sich auszubreiten, zuerst nur allmählich in einzelnen starken Persönlichkeiten den Bannkreis durchbrechend, den die Ge-

bundenheit des mittelalterlichen Lebens und Denkens um die Menschen gezogen, dann aber immer weiter sich ausdehnend, Kirche und Staat, Kunst und Wissenschaft mit sich fortreißend. Aus dem Schlummer, in dem die Tradition, die Normen des gemeinsamen Glaubens und der gemeinsamen Sitte das Selbstbewußtsein des einzelnen gefangen gehalten, erwacht ein neuer, ein wiedergeborener Mensch. Das Wort „Renaissance“, in der Regel auf die Wiedererneuerung der antiken Kultur bezogen, es paßt im Grunde viel mehr auf den Menschen dieses Zeitalters. Ganz war ja die Kultur des Altertums niemals verloren gewesen, und ganz in ihrer ursprünglichen Gestalt wurde sie auch in diesen Jahrhunderten weder erneuert, noch in ihrem Wesen erkannt. Aber das neue Geschlecht sah das Altertum mit neuen Augen an. Es erkannte in den Menschen der klassischen Zeit ein Geschlecht, das ihm gleich war, frei in seinem Glauben und Wissen, in seinem Tun und Lassen. Dieser Trieb nach Befreiung der Persönlichkeit ergreift mehr und mehr alle Kreise und, von Italien ausgehend, alle Länder. Er ergreift den abenteuernden Ritter wie den Mönch in der Klosterzelle, den wegelagernden Bandenführer wie den hohen Kirchenfürsten. Dem mittelalterlichen Kosmopolitismus, der auf der Idee der universellen Kirche begründet war, trat ein neuer, weltlicher Kosmopolitismus gegenüber, der in der Idee des Wertes der menschlichen Persönlichkeit als solcher seine Wurzel hatte, und in dem Wandertrieb, der die Menschen in ihrem neuen Freiheitsgefühl ergriffen, seine Nahrung fand. Nun ziehen die Künstler und die Gelehrten von Land zu Land, nicht um sich hinter Klostermauern zu verbergen, sondern als freie Weltbürger, die ihre Kunst und ihr Wissen leuchten lassen, wo es ihnen gutdünkt. Und wie diese Menschen räumlich in die Weite schweifen, so möchten sie alles umfassen, was menschlichen Interesses wert ist. Sie sind Gelehrte und Dichter zugleich, wie Dante und Petrarka, Künstler und exakte Forscher, wie Leonardo da Vinci, Kaufleute, die sich zu Fürsten emporschwingen und als solche Kunst und Wissenschaft pflegen, wie die Medici. Freilich, dem mittelalterlichen Aberglauben sind unter den Menschen dieser Zeit nur wenige entwachsen. Im Gegenteil, je mehr die kirchliche Autorität und die gemeinsame Glaubensnorm an Strenge einbüßt, um so mehr gibt man sich, auch hier der freien Wahl folgend, einem bunten, aus aller Welt zusammengetragenen Zauberglauben hin, so daß gerade in diesem Zeitalter, unmittelbar der Begründung der exakten Wissenschaften und der neuen Philosophie vorausgehend,

mystische und magische Künste und Scheinwissenschaften aufs üppigste aufblühen. So hat denn auch, so sehr die Päpste und Bischöfe dieser Zeit zumeist ebensolche Gewaltmenschen oder bestenfalls prachtliebende Förderer der Künste sind wie die weltlichen Tyrannen, doch die Kirche durch die Macht der religiösen Autorität und nötigenfalls durch das geistliche Schwert, das ihr zu Gebote steht, noch immer einen starken Einfluß nicht nur auf die Massen, sondern auch auf die gebildeten und gelehrten Kreise. Dem Konflikt mit der Kirche weicht daher meist auch derjenige vorsichtig aus, der ihr innerlich entfremdet ist. Je mehr weltliche Interessen vorherrschend werden, und je mehr in der ersten Zeit, bevor noch die Kirchenspaltung eine starke Reaktion erweckt hatte, die weltlich gewordene Kirche eine weitgehende Toleranz übte, um so leichter geschah es, daß man sich mit dem offiziellen Glauben durch die allmählich konventionell werdende Versicherung der Unterordnung unter ihre Autorität abfand. Freilich ist das nur ein vorübergehender Friede. Einzelne tiefer dringende Geister beginnen frühe schon auch auf religiösem Gebiet die eigene persönliche Überzeugung dem äußeren Glaubenszwang entgegenzuhalten, und so beginnt langsam ein Konflikt sich vorzubereiten, der von einer anderen Seite her, als es in der reformatorischen Bewegung geschah, die von der katholischen Kirche getragene Weltanschauung bedroht. Doch unter den geistigen Bewegungen, die dieses Zeitalter zusammensetzen, ist die neue Philosophie die letzte. Die Erneuerung der Kunst geht voran, ihr folgen die neu erwachten philologischen Studien, dann die exakten Wissenschaften — lauter Gebiete, in denen mindestens der äußere Friede mit der mittelalterlichen Kirche zur Not gewahrt bleiben konnte. Aber die neue naturwissenschaftliche Weltanschauung führte auch schon die ersten kühnen Versuche einer neuen Philosophie mit sich, und so begann der Kampf des Neuen mit dem Alten gleichzeitig auf diesen zwei Seiten. Der Feuertod Giordano Brunos (1600) und der Prozeß Galileis (1632) bezeichnen die Epoche des beginnenden Kampfes. Die Nachwirkungen der Renaissance auf das geistige Leben, wie sie vornehmlich in der Philosophie und in der in sie eingreifenden sonstigen Literatur sich aussprechen, reichen aber noch weit über diese Zeit hinaus bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts.

Die Fülle der Ideen, die dieses Zeitalter über alle Gebiete des menschlichen Denkens ausgestreut hat, ist so groß, daß man wohl sagen darf, nicht nur diese Zeit selbst, sondern auch die folgende

bis tief in das 18. Jahrhundert hinein habe von diesen Ideen gelebt, und in ihren letzten Ausstrahlungen wirken sie noch bis in unsere Tage. Freilich aber sind es durchaus noch nicht wohlgeordnete Gedankensysteme, wie sie die spätere, besonders die unmittelbar folgende Zeit zu errichten versucht hat, die uns hier begegnen, sondern, wie der einzelne frei seiner Laune folgt, so liebt es auch die Wissenschaft zuweilen, in bunt schillernden Einfällen zu schwelgen, in denen nicht selten heterogene Motive, Bausteine künftighin weit auseinandergehender Weltanschauungen gemischt sind. Dennoch gibt es gewisse leitende Ideen, die über alle diese mehr zufälligen Elemente das Übergewicht gewinnen, und unter denen dann wieder einzelne für die Art, wie sich die sittlichen Lebensanschauungen der Zeit in dem denkenden Bewußtsein spiegeln, besonders bezeichnend sind. Namentlich sind es zwei Ideen, die vom Beginn der Renaissance an zunächst in einzelnen Denkern auftauchen, dann sich ausbreiten und schließlich auf die neu auftretenden Weltanschauungen teils direkt, teils indirekt, durch die weiteren Gedanken, die sie anregen, den herrschenden Einfluß gewinnen. Die eine dieser Ideen ist nach außen, die andere nach innen, in das eigene Seelenleben des Menschen gerichtet. In diesem Sinne stehen sich beide disparat und doch einander ergänzend gegenüber. Indem sich dem Blick des Menschen der Renaissance ungeahnte, ferne Welten erschließen, überfliegt sein Geist nach außen gerichtet alle Schranken. Er schwelgt in der Idee der Unendlichkeit. Diese Idee, in dieser Form ausgeprägt, ist neu. Das Gefühl der Erhabenheit, das in dem unendlichen Universum ein unmittelbares Abbild Gottes erblickt, ist durchaus diesem Zeitalter eigen. Altertum und Mittelalter hatten sich das Weltall begrenzt gedacht. Die Idee des unendlichen Raums würde ihnen mehr Grauen als Bewunderung eingeflößt haben. In dem Abgeschlossenen und eben darum in allen Teilen Wohlgeordneten sahen schon die Pythagoreer die Schönheit des Kosmos. Den Denkern dieses neuen Zeitalters dagegen ist die Unendlichkeit der höchste und erhabenste Gedanke, und als ein Teil des Ewigen und Unendlichen erscheint ihnen auch das Einzelne und Begrenzte erhabener, göttlicher. Darum greift diese Idee schließlich auf alle Gebiete über, auf die Gedanken über die Stellung der Erde im Weltgebäude nicht nur, sondern auch auf die über Gott und Welt, über Religion und Staat. Überall verlangt der Mensch nach einem Letzten, Absoluten, Vollkommenen. Diese Idee ist aber nicht etwa erst durch das kopernikanische System in die Gedankenwelt dieser

Zeit eingetreten. Über ein Jahrhundert zuvor hatte sie schon der deutsche Kardinal Nikolaus von Kues in ihrer bis an die äußersten Grenzen des Denkbaren reichenden Form erfaßt, da ihm nicht bloß die Erde als ein Stäubchen im Weltall, sondern die unendliche Welt selbst wiederum als eine verschwindende Größe gegenüber der Unendlichkeit Gottes erschien. Dagegen hat Kopernikus, hierin noch der überlieferten Astronomie folgend, die Fixsternsphäre als die Grenze der Welt angesehen. Erst Giordano Bruno, der kühne Denker und Dichter des 16. Jahrhunderts, war es, der die Unendlichkeitsidee auf das neue Weltsystem anwandte und ihr so ihre festeren Grundlagen in der Naturbetrachtung zu geben suchte.

Dieser nach außen gerichteten steht nun von frühe an eine zweite, nach innen gewandte Idee gegenüber. Es ist die Idee, daß der menschliche Geist durch eine innere Erleuchtung mit den Dingen außer ihm, mit dem Universum und mit Gott in Beziehung stehe. Diese Idee der „Lux naturalis“, wie sie gleichfalls bei Nikolaus von Kues schon anklingt, dann ein Hauptstück der phantastischen Gedankenwelt des Paracelsus ausmacht und endlich auf die Anfänge der neueren Philosophie, auf Descartes und seine Schule sich fortsetzt, ist eines der merkwürdigsten Gedankengebilde der Renaissance, das an allen den Wandlungen dieser Zeit teilnimmt, um schließlich unvermerkt in die verständige Reflexion des Aufklärungszeitalters überzugehen. Anfänglich, solange überhaupt die Gedanken der Renaissance noch kräftig genug nachwirken, ist der Begriff freilich weit von dieser letzten Bedeutung entfernt. Er vereinigt eigentlich alle die Seiten, die in der vielgestaltigen Gedankenwelt dieser Zeit vorkommen. Er hat etwas an sich von der alten neuplatonischen Gnosis, jener inneren Erleuchtung, die dem Menschen als eine Offenbarung zuteil wird und darin ihren Grund hat, daß er selbst ein Teil des das All durchströmenden göttlichen Geistes ist. Er besteht aber auf der anderen Seite nicht minder in der vernünftigen, in den Formen des klaren logischen Denkens sich bewegenden Überlegung; und er ist endlich in vielen Fällen mit dem Instinkt des Naturforschers identisch, der, ehe er noch aller Glieder einer Schlußreihe vollkommen mächtig ist, schon das Richtige erkennt. So schillert der Begriff der „Lux naturalis“ im ganzen zwischen schwärmerischer Ekstase, nüchterner Verstandeserkenntnis und praktischem Takt. Er ist bald eines von ihnen, bald alles zugleich, ein Gemisch aus Mystik und Rationalismus, eben darum aber auch fähig, im Wandel der Zeiten allen Bedürfnissen sich anzupassen.

Zwei Gebiete des menschlichen Lebens sind es, an die der Mensch der Renaissance, von diesen Ideen geleitet, vor allem mit neuen Gedanken herantritt: die Religion und der Staat. Es sind die Lebensgebiete, auf denen die Gebundenheit der mittelalterlichen Welt am schwersten lastete, und in denen daher auch das Freiheitsgefühl der neuen Zeit vor allem in neuen Idealen sich Luft machte. Freilich ist auf religiösem Gebiet die Autorität der Kirche noch allzu gewaltig, um nicht dem Ausdruck dieser Ideale, besonders in den katholischen Ländern, gewisse Schranken zu setzen. Der Grundgedanke bleibt immerhin unverkennbar, und er ist überall ein übereinstimmender. Er geht dahin, daß schließlich in allen Religionen die gleiche göttliche Wahrheit, nur in jeder wieder in anderen Verhüllungen, enthalten sei, weil eben diese Wahrheit aus zwei, allen Menschen zugänglichen Quellen stamme, aus der Offenbarung Gottes in der äußeren Natur, und aus jenem „inneren Licht“, in dem der Mensch einen Funken des göttlichen Geistes in sich selbst trage. Es ist immer derselbe Gedanke, ob nun Jean Bodin in seinem „Colloquium heptaplomeres“ Vertreter der verschiedenen Religionen und religiösen Anschauungen miteinander streiten und schließlich zu dem Resultat kommen läßt, daß alle Religionen gleich gut seien, oder ob Herbert von Cherbury in den Glauben an Gott, an ein zukünftiges Leben und an den Wert der Tugend und Frömmigkeit das Wesen aller Religion verlegt. Der Wert, den man im Gegensatz zur äußeren Autorität der eigenen inneren Überzeugung beimißt, kommt aber darin zum Ausdruck, daß unter allen Tugenden als die höchste die Wahrheit gepriesen wird. „De veritate“ nennt Herbert von Cherbury sein Werk, und Giordano Bruno schon läßt in seiner symbolischen Dichtung „Spaccio“ den Zeus eine neue Götterordnung einsetzen, bei der er dem leuchtendsten der Gestirne den Namen der Wahrheit gibt*).

Wie die Religion den Denkern dieser Zeit nicht mehr an Autorität und Tradition gebunden ist, so gilt ihnen aber auch der Staat als eine freie menschliche Schöpfung. Wie er am besten einzurichten sei, um seiner Aufgabe eines gesicherten und der Wohlfahrt aller dienenden Zusammenlebens zu dienen, das ist nun um so mehr ein viel verhandeltes Problem, als die religiösen und politischen Wirren

*) Joannes Bodinus, Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis, um 1580. Auszug daraus von Guhrauer, 1841. Giordano Bruno, Spaccio de la bestia trionfante, 1584. Herbert von Cherbury, Tractatus de veritate, 1624.

der Zeit den Wunsch nach einer festen staatlichen Ordnung vielfach rege machen. Hier kommt die von der Scholastik gepflegte Vertragstheorie den neuen Ideen zu statten. Aber in wie ganz anderem Sinne wird sie hier ausgeführt als dort! Der kirchlichen Wissenschaft war es darum zu tun gewesen, den Staat an seine zeitliche Bedingtheit gegenüber der auf ewige Ordnungen gegründeten Kirche zu erinnern. Den freien Denkern der Renaissance ist nur das Universum ewig und unendlich. Der mittelalterlichen Kirche gehört die Vergangenheit, dem Staat die Gegenwart. In der Kirche herrscht die Gebundenheit der Überlieferung, im Staat die Freiheit der Neuschöpfung. Hier haben daher in den Gedanken einer Zeit, in der die Herrscher und gelegentlich auch die Herrschaftsformen von heute auf morgen wechseln, Verstand und Phantasie freien Spielraum. Der Gedanke einer neuen, frei zu schaffenden Staatsordnung führt aber schon um seiner das Bestehende rücksichtslos nichtachtenden Willkür willen von selbst zu weitreichenden Ideen einer neuen Gesellschaftsordnung, in der die Unterschiede von arm und reich, von vornehm und gering ausgeglichen sind, in der jeder gleich dem anderen arbeiten, besitzen und genießen soll. Die „Utopia“ des englischen Kanzlers Thomas Morus, der „Sonnenstaat“, die in deutlicher Parallele zur „Civitas Dei“ erdachte „Civitas Solis“ des Thomas Campanella, sie sind sprechende Zeugnisse dieser mächtig sich regenden, zum Teil wieder durch den platonischen „Staat“ angeregten neuen Ideen über Staat und Gesellschaft*). Mitten zwischen ihnen liegen, scheinbar in ihrer Tendenz Gegensätze, aber in der ganz und gar modernen, der Vergangenheit abgewandten und rein weltlichen Richtung der Grundgedanken miteinander einig, das absolutistische Staatsideal eines Nicolo Machiavelli und das demokratische, zum ersten Male das Prinzip des unumschränkten Volkswillens mit logischer Konsequenz durchführende des deutschen Rechtslehrers Johannes Althusius**).

Ein Zeitalter, das in seinen Gedanken über Religion, Staat und

*) Thomas Morus, *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, 1516. Einen Auszug gibt: K. Kautsky, *Thomas More und seine Utopie*, 1888. Thomas Campanella, *De civitate Solis*, 1636.

**) Nicolo Machiavelli, *Il Principe*, 1514. (Seit 1532 oft aufgelegt und übersetzt.) Joannes Althusius, *Politica methodice digesta* usw., Herborn 1603. (Vgl. über ihn O. Gierke, *Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 1880.) Zwischen beiden steht wieder Jean Bodin als Vertreter einer beschränkten, konstitutionellen Monarchie in seinen *Six livres de la république*, 1577.

Gesellschaft so wie dieses die Last der Tradition von sich abgeworfen hat, um kühn nach eigener Willkür die alten Ordnungen zu erneuern, und das sich über die Hemmnisse, die das wirkliche Leben solchen Plänen in den Weg legt, nichtachtend hinwegsetzt, ein solches Zeitalter bedarf aber schließlich auch einer neuen sittlichen Lebensanschauung. Und wie das sittliche Leben selbst ein durch und durch weltliches, von weltlichen Plänen, Interessen und Kämpfen erfülltes geworden ist, so verlangt die Zeit nach einer rein weltlichen Ethik, die, frei von der Gebundenheit an die Theologie, frei von dem Erbübel der doppelten Moral, den Menschen als ein Geschöpf dieser sinnlichen Welt, mit den Eigenschaften und Handlungen, die aus seiner eigenen Natur fließen, zu ihrem Gegenstand hat. Da ist es denn diejenige Seite der Menschennatur, die schon der antiken Ethik nicht entgangen war, die aber doch diesem leidenschaftlich bewegten Zeitalter vor allem nahe liegt: es ist das Gebiet der Affekte und Triebe, dem sich die ersten Versuche einer neuen Ethik zuwenden. Mächtig regen sich diese ethischen Gedanken vor allem in dem bewegtesten und ideenreichsten Denker der Renaissance, in Giordano Bruno. Wie er, der dem Kloster entflohene Dominikanermönch, den Wandel der Zeiten am tiefsten in sich durchlebt hat, so findet auch in seinem Gemüt die treibende ethische Kraft dieser Zeit ihre mächtigste Resonanz. Wohl ist seine Schrift „über die heroischen Affekte“ keine Ethik von streng wissenschaftlichem Charakter. Dazu ist sie allzusehr ein Werk der Stimmung, dabei auch noch allzusehr von platonischen und neuplatonischen Ideen abhängig. Aber die beiden Gedanken, daß der Affekt die Quelle alles menschlichen Tuns, und daß der Gegensatz von Lust und Schmerz, von Gut und Böse der Ursprung nicht nur der Übel, sondern auch der höchsten Güter des menschlichen Daseins sei, diese beiden Gedanken sind der kommenden Entwicklung unverlierbar geblieben*).

Vielleicht war das Zeitalter der Renaissance zu reich an neuen Ideen gewesen, um einheitliche Weltanschauungen planmäßig und folgerichtig durchzuführen. Ein heute neu auftauchender Gedanke verdrängt den gestrigen bei dem Einzelnen wie in den allgemeinen geistigen Strömungen. Erst als sich diese Zeit ihrem Ende zuneigte, an der Schwelle zu dem Übergang in die Periode der Verstandesaufklärung, von der es allmählich abgelöst wird, gestalten

*) Giordano Bruno, *Degli eroici furori*, 1585. Deutsche Ausgabe von L. Kuhlenbeck, 1898.

sich einzelne ethische Richtungen, die den Ertrag dessen, was diese ganze Zeit der Befreiung des neuen Geistes erkämpft hat, zu klaren und freilich zugleich einseitigen Lebensanschauungen gestalten. Zwei Motive sind es hier, die dieser Zusammenfassung der Ideen der Renaissance in der Philosophie des 17. Jahrhunderts ihr Gepräge geben. Das eine ist der moderne Staatsgedanke, der, gegründet auf den Willen des einzelnen Menschen und auf die diesen Willen lenkende vernünftige Überlegung, die volle Autonomie der Moral dem autoritativen Prinzip der vorangegangenen Zeit gegenüberstellt, dabei nun aber im Bewußtsein der neu gewonnenen Freiheit das Motiv des aus dem eigensten Wesen des Einzelnen entspringenden Denkens und Handelns folgerichtig zu einer Moral des eigennützigen Interesses ausgestaltet. Nach einer ganz anderen Richtung weist eine zweite Gedankenreihe, die in den inneren seelischen Erlebnissen das eigentliche Wesen des Menschen und zugleich die Zeugnisse seiner Einheit mit dem Universum erblickt. Sie berührt sich mit der religiösen Weltanschauung, und sie gravitiert trotz mancher entgegenwirkender Momente der Zeit immer wieder nach dem alten mystischen Gedanken der inneren Erleuchtung und der Einheit des endlichen Geistes mit dem unendlichen. In dem Gegensatz, in den auf solche Weise die beiden Richtungen miteinander treten, werfen bereits die Meinungsunterschiede und die Kämpfe späterer Zeiten ihre Schatten voraus. In der Moral des eigennützigen Interesses, wie sie, ausgehend von der neuen Auffassung von Staat und Gesellschaft, das 17. Jahrhundert gestaltet, sind, in einer freilich noch einigermaßen rohen Form, aber doch in ihrem Grundcharakter klar ausgeprägt, alle die Lebensanschauungen der neuen Zeit vorgebildet, die in die rein weltlichen Motive der Wohlfahrt des Einzelnen oder der Gesamtheit oder beider zugleich das Wesen des Sittlichen verlegen. In der Moral des Gemüts und der religiösen Erhebung sind dagegen die wiederum in den verschiedensten Spielarten in der neueren Zeit auftretenden ethischen Richtungen angedeutet, die dem Sittlichen eine bloß subjektive, von der Außenwelt abgekehrte Bedeutung beimessen und es dadurch abermals in eine unmittelbare Beziehung bringen zu den religiösen Ideen. Auf diese Weise ist es jener Begriff der „Lux naturalis“, der sich hier nach seinen zwei Hauptbedeutungen entfaltet, die in ihm von Anfang an ineinanderspielen: dort steht die Beurteilung des nach außen gerichteten Handelns nach Motiven verstandesmäßiger Reflexion im Vordergrund; hier besteht der Wert des Lebens in der inneren, von der

Außenwelt abgekehrten geistigen Freiheit des Menschen und in seiner Einheit mit dem unendlichen Sein.

b. Das politische Motiv und die Moral des Egoismus.

Politische Projekte und neue Ideen über den Staat und seine Aufgabe erfüllen von dem Wendepunkt des 16. und 17. Jahrhunderts an die Länder Europas. Die Kämpfe zwischen Kirche und Staat, der Wetteifer der religiösen Parteien um politischen Einfluß erwecken das Streben nach neuen Grundlagen gesellschaftlicher Ordnung, die den einen die persönliche Freiheit und das Selbstbestimmungsrecht des einzelnen, den anderen die allgemeine Sicherheit verbürgen sollen. Dazu legt die neu aufblühende Naturwissenschaft die Idee nahe, die Methoden naturwissenschaftlicher Betrachtung auch auf Recht, Staat und Gesellschaft und auf die sittlichen Eigenschaften des Menschen selbst anzuwenden. In diesem Sinne erfaßt Hugo Grotius den Gedanken eines über die Grenzen des einzelnen Staates übergreifenden, in der allgemein menschlichen Natur begründeten Rechts. Der diesem Gedanken entspringende Entwurf des Völkerrechts als einer neuen, den friedlichen Verkehr der Nationen fördernden und den Krieg humanisierenden Rechtsordnung greift dann von selbst auf das innere Recht der Staaten, auf ihre Verfassung und Verwaltung, auf Privat- und Strafrecht über*). So wird in dieser Zeit der sich ihrem Ende zuneigenden Renaissance der Gedanke des Naturrechts lebendig, um in der ganzen folgenden Periode der allbeherrschende zu bleiben. Im Zusammenhang mit ihm erheben sich aber nicht nur die Fragen nach der Entstehung des Staates, sondern mehr noch die nach dem Zweck des staatlichen Lebens und nach seinem Wert für den Menschen. Typisch für die unter weltlichen Gelehrten und Politikern und, wie man wohl annehmen darf, bei einem großen Teil der Gebildeten überhaupt verbreiteten Anschauungen sind hier die Äußerungen Francis Bacons, des philosophierenden Staatsmannes, der in seinen ethischen Maximen so wenig wie in seiner wissenschaftlichen Methodenlehre den praktischen Juristen verleugnen kann. Dem Konflikt mit der Theologie geht er, wie so manche seiner Zeitgenossen, vorsichtig aus dem Wege, indem er jene auf das jenseitige Leben verweist und darum auch die alte Frage nach dem höchsten Gut von der weltlichen

*) Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis*, 1625. Übersetzt von Kirchmann, 2 Bde., 1869.

Sittlichkeit ausschließt, die es nur mit den beschränkten und relativen Gütern zu tun habe, die diese Erde biete. Denn die praktische Sittlichkeit ist, wie er meint, von religiösen Überzeugungen unabhängig: auch der Atheist kann sie sich aneignen, wenn auch freilich die Vollendung des Menschen erst dadurch erreicht werde, daß die religiöse Gesinnung zur sittlichen hinzukomme und veredelnd auf sie zurückwirke. Aber nicht minder scheinen ihm die abergläubischen Verirrungen der Religion sittlich verderblich; ja der Aberglaube und der aus ihm hervorgehende religiöse Fanatismus seien gefährlicher als der Unglaube. Doch ist es ihm überhaupt nicht um eine Begriffsbestimmung des Guten und der Tugenden zu tun, sondern um die Aufsuchung der Quellen und Motive des Sittlichen und vor allem um die Anwendungen desselben. Denn auch hier besteht ihm der Hauptmangel der bisherigen Philosophie darin, daß sie es versäumt habe, den Weg von der Erfindung zu nützlichen Anwendungen zurückzulegen. Als die Quelle des Sittlichen bezeichnet aber Bacon die jedem Menschen innewohnende „Lux naturalis“, über deren Ursprung er freilich keine weitere Rechenschaft gibt, so daß dahingestellt bleibt, ob er darunter ein angeborenes Vermögen oder eine erst durch die Erfahrung entstandene Einsicht versteht. In dieser Beziehung sind bei Bacon die gegensätzlichen Richtungen, die sich später in der englischen Ethik entwickeln sollten, noch ungeschieden. Dagegen ist ihm die Beurteilung der verschiedenen Formen des Sittlichen ganz und gar eine Sache der Erfahrung, so daß er auch die maßgebenden Unterscheidungen den realen Verhältnissen des menschlichen Lebens zu entnehmen sucht. Hier ergibt sich ihm nun, daß das Gute unter allen Umständen mit dem Nützlichen zusammenfällt. Das Nützliche hat aber wieder einen doppelten Zweck: das Einzelwohl und das Gesamtwohl. Das Einzelwohl besteht in der Befriedigung der individuellen natürlichen Triebe, der Selbsterhaltung, der Selbstvervollkommnung und der Fortpflanzung. Das Gesamtwohl beruht auf der Befriedigung der Bedürfnisse, die durch die Verhältnisse der menschlichen Gattung bestimmt werden, und durch die jedem einzelnen gewisse Pflichten gegen die Menschheit überhaupt sowie gegen die besonderen Gesellschaftskreise, in denen er sich befindet, auferlegt sind. Da aber der einzelne zur Befriedigung seiner individuellen Bedürfnisse auf die Hilfe seiner Mitmenschen angewiesen ist, so folgt der Mensch in beiden Richtungen der Richtschnur des wohlverstandenen eigenen Interesses; und daraus

beantwortet sich auch die Frage, ob das Einzelwohl oder das Gesamtwohl vorzuziehen sei. Die Natur selbst zeige hier den richtigen Weg, indem sie überall, und zum Teil auf Kosten des einzelnen, die Erhaltung der Gattung und des Ganzen erstrebe. Die echte Tugend besteht ihm daher in dem gemeinnützigen Handeln, und er macht, offenbar nicht ganz mit Recht, der antiken Sittenlehre den Vorwurf, sie habe nur^{*)} das individuelle Wohl im Auge gehabt. Nur dadurch sei sie zu der gänzlich verkehrten Ansicht gelangt, das beschauliche Leben jedem anderen vorzuziehen, während doch das tätige Leben das allein wertvolle sei^{*)}).

In diesen mehr andeutend als ausführend gehaltenen Betrachtungen treten besonders drei Punkte bedeutsam hervor: die vollständige Lösung der Moral von der Religion, ihre Trennung von allen metaphysischen Voraussetzungen und das Streben, statt dessen psychologische Motive des Sittlichen aufzufinden, wobei freilich über der Natur dieser Motive eine gewisse Unbestimmtheit schwebt, endlich die Verlegung der Endzwecke des Sittlichen in die Verbindung des Einzelwohls mit dem Gesamtwohl.

Nach diesen drei Richtungen wird dieser Versuch einer auf politische Motive zurückgehenden weltlichen Moral weitergebildet und folgerichtig durchgeführt von Thomas Hobbes. Er übertrifft Bacon weit an eindringender Schärfe des Verstandes, freilich auch an Einseitigkeit der Anschauungen. Das Gefühlsleben existiert für ihn nicht. Er möchte, darin dem scholastischen Nominalismus verwandt, in der Wissenschaft alles auf die Klarheit logisch-mathematischer Schlußfolgerungen zurückführen. Macht dieses Streben ihn zum entschiedenen Vertreter der Baconischen Nützlichkeitslehre, die er nur bestimmter als sein Vorgänger aus dem natürlichen Egoismus des Menschen zu deduzieren sucht, so verträgt sich dagegen damit nicht mehr die Gebietsteilung zwischen Religion und Sittlichkeit. Beide Gebiete haben sich vielmehr der Vernunft, der Rücksicht auf das Gemeinwohl, das schließlich das Wohl aller einzelnen ist, unterzuordnen. Das natürliche Sittengesetz besteht daher lediglich in der richtigen Überlegung der nützlichen oder schädlichen Folgen einer Handlung. Eine Verletzung dieses Gesetzes ist ein Verstandesfehler: sie kann nur aus falschem Schließen hervorgehen, da niemand absichtlich gegen seinen eigenen Nutzen handelt; und es ist unmöglich, daß das göttliche Gesetz, das in den Sitten-

^{*)} De dignit. et augment. scient., lib. VII. Sermones fideles, besond. 16, 17, 56—59.

lehren der heiligen Schrift niedergelegt ist, einen anderen Inhalt habe als dieses natürliche Sittengesetz. Beide sanktionieren sich daher wechselseitig. Ebensowenig wie das religiöse kann endlich das bürgerliche Gesetz dem natürlichen Sittengesetz widerstreiten, denn es will nur feststellen, was für alle einzelnen im Zusammenleben mit anderen nützlich ist. Die drei Gesetze verfolgen so einen und denselben Zweck: den Vorteil und Nutzen aller einzelnen Menschen. Wie aber ein scheinbarer Widerspruch zwischen ihnen, der nur auf einem Verstandesirrtum beruhen kann, seine Ausgleichung finden müsse, das kann für Hobbes nicht zweifelhaft sein. Dem individuellen Ermessen kann hier die Entscheidung unmöglich zustehen, wenn nicht der Friede der Gesellschaft, diese Bedingung für jedes nützliche Streben des einzelnen, gestört werden soll; auch das religiöse Gebot kann nicht entscheiden, denn es unterliegt wieder der individuellen Auffassung und Deutung. Nur das bürgerliche Gesetz kann die maßgebende Instanz bilden. Es hat nicht nur den Konflikt individueller Interessen zu schlichten, sondern es vermag auch allein den wahren Inhalt der religiösen Gebote, wie er von jedem verstanden werden soll, endgültig festzustellen. Hobbes erklärt daher jede Religion für Aberglauben, die nicht vom Staat sanktioniert sei. Natürlich hat der Scharfsinn des Philosophen nicht übersehen, daß in einem einzelnen Fall an sich der bürgerliche Gesetzgeber im Unrecht und das demselben widerstrebende individuelle Gewissen im Rechte sein könne. Aber er hält es für unzulässig, daß dieser logisch mögliche Fall jemals praktisch wirklich werde, und hierzu bestimmen ihn zwei Gründe. Einmal hat das bürgerliche Gesetz das Wohl aller einzelnen, der einzelne aber hat zunächst nur sein eigenes Wohl im Auge; darum kann der letztere leichter irren. Ferner ist der einzelne gar nicht imstande, sein eigenes Interesse zu fördern, wenn ihm die hierzu erforderliche öffentliche Sicherheit mangelt. Ist die Herrschaft des bürgerlichen Gesetzes die Bedingung für die nutzbringende Tätigkeit auch des Einzelnen, so muß daher jenes formell Recht behalten, auch wenn es je einmal materiell im Unrechte sein sollte.

Diese Auffassung, welche die innerhalb gewisser Grenzen unerläßliche Suprematie der politischen Gesetzgebung über den Einzelwillen zu einer unbedingten macht, hängt mit der von Hobbes gegebenen psychologischen Herleitung der Moralgesetze sowohl wie der öffentlichen Rechtsordnung zusammen. Der Grundgedanke ist hier überall der, daß der Eigennutz die Handlungen der Menschen

bestimme. Während Bacon das Streben nach dem Einzelwohl und dem Gesamtwohl noch bis zu einem gewissen Grade getrennt und auf verschiedene Triebe zurückgeführt hatte, ist nach Hobbes die Selbstliebe das offenkundige Motiv aller Handlungen; das Gemeinwohl strebt der Einzelne nur insoweit zu fördern, als er damit seinem eigenen Wohle dient. Diese pessimistische Auffassung der Menschennatur führt ihn zu der Ansicht, daß der Naturzustand ein Streit Aller gegen Alle gewesen sei. Zur Bekräftigung derselben beruft er sich darauf, daß auch im Kulturzustand das Mißtrauen überall die menschlichen Handlungen beherrsche, und daß jeder an diejenigen sich anschließe und diejenigen liebe, von denen er Schutz und Förderung seiner Interessen erwarte. Dieses egoistische Streben ist ihm daher auch die einzige Grundlage der Staatsordnung. Sie beruht auf der Einsicht, daß das Wohl aller einzelnen am besten besteht, wenn die vielen Willen einem Willen sich unterwerfen. Aus diesem Grunde ist die Alleinherrschaft die zweckmäßigste Staatsform*).

So kommt in der absolutistischen Krönung dieser Theorie von jenen beiden Motiven, die den politischen Gedanken der Renaissance von Anfang an ihre Richtung gaben, dem der Freiheit und dem der Sicherheit, hier das zweite zum entscheidenden Übergewicht. Es sind offenkundig persönliche Lebenserfahrungen, die hier bei der Gestaltung der Anschauungen des im Denken rücksichtslos kühnen, von Gemüt aber, wie er selbst sagt, furchtsamen Philosophen wirksam werden. In den Stürmen der Revolution, die er mit durchlebt, schien ihm ein fester königlicher Wille die einzige Rettung für das im Kampf der Parteien hin- und hergeworfene Staatsschiff zu sein. Doch nicht in dieser letzten, mehr zufälligen Konsequenz, sondern in den Grundgedanken seiner Staats- und Moraltheorie liegt die Bedeutung seiner Stellung, durch die er der vollkommenste Interpret seiner Zeit nach der einen Richtung der in ihr sich begegnenden geistigen Strömungen ist. Entscheidend ist hier vor allem sein rein weltlicher Standpunkt, der in der unbedingten Überordnung des politischen Motivs über das religiöse und sodann in der letzten Zurückführung der menschlichen Handlungen überhaupt auf den Egoismus sich ausspricht. Darum ist ihm der Staat eine willkürliche menschliche Schöpfung. Seine Entstehung beruht aber nicht

*) De corpore politico, pars I. De cive, lib. I, cap. 2—4, lib. III, cap. 15. Leviathan, pars I. Human nature, chap. 7—13.

bloß, wie die scholastische Theorie angenommen hatte, auf einem Unterwerfungsvertrag, bei dem die Gesellschaft bereits als bestehend vorausgesetzt wird, sondern zuerst muß die Gesellschaft selber sich bilden, ehe sie sich einem Willen unterordnen kann. Gesellschaftsvertrag und Unterwerfungsvertrag schließen sich daher als zwei Akte aneinander. So ist der Staat schließlich durchaus eine freie Schöpfung der einzelnen. Diese Idee konnte ebensogut, und vielleicht mit größerem Rechte, zu den demokratischen Staatsidealen führen, wie sie bei Hobbes selbst zu einem absolutistischen geführt hat. Wie der Staat, so geht dann auch die Moral zurück auf den Willen des einzelnen. Das natürliche Sittengesetz ist schließlich das Gesetz des Egoismus, das sich in dem bürgerlichen Gesetz nur eine Form schafft, in der die egoistischen Interessen der einzelnen so weit als möglich nebeneinander ihre Befriedigung finden. So einseitig und in ihrer Einseitigkeit willkürlich diese Theorie erscheint, so folgerichtig ist sie, wenigstens im Lichte ihrer Zeit, von den beiden sie beherrschenden Voraussetzungen aus, daß die Formen des menschlichen Zusammenlebens Schöpfungen des menschlichen Willens seien, und daß das Handeln des Menschen von seinen sinnlichen Bedürfnissen und Trieben, sodann aber, nachdem er in den Zustand der Kultur eingetreten, von der vernünftigen Erwägung dessen, was ihm nützlich und schädlich sei, bestimmt werde. In beidem, in dem stark hervortretenden politischen und in dem egoistischen Motiv, ist dieses System der klassische Ausdruck der einen der geistigen Strömungen der Renaissance, der rein weltlichen. Einem psychologisch noch ungeübten, aber logisch bereits wohlgeschulten Denken, wie es dieser Zeit eigen, sind die politische Vertragstheorie und die egoistische Reflexionsmoral vollkommen adäquat. Darum beherrschten sie damals die weltliche Philosophie, wie noch heute weit verbreitet die populären Meinungen.

c. Das religiöse Motiv und die Moral der Affekte.

Hatte in England unter dem Einfluß der im 16. Jahrhundert errungenen kirchlichen Unabhängigkeit und der im 17. folgenden politischen Kämpfe der Gedanke einer rein weltlichen Moral frühe schon Wurzel gefaßt, so bewegen sich in der gleichen Zeit die herrschenden Strömungen der kontinentalen Philosophie durchaus auf anderen Bahnen. Sie sind darin sichtlich der Ausdruck einer von jenen weltlichen Bestrebungen zum Teil weit abliegenden geistigen

Richtung der Zeit. Gerade in den kontinentalen Ländern Europas hatte ja die Reformation eine energische Gegenbewegung wachgerufen, in der die Kirche ihre Kraft zu sammeln und unter dem wachsenden Einfluß des neu gegründeten Ordens der Jesuiten das geistige Leben wieder sich dienstbar zu machen strebte. Aber auch in den protestantischen Ländern fesselten, durch die konfessionellen Streitigkeiten erregt, vor allem die religiösen Interessen die Gemüter. Mochte darum immerhin die in der Renaissance begonnene geistige Bewegung nicht mehr zu hemmen sein und besonders in der Naturwissenschaft und in den humanistischen Studien immer weitere Kreise ziehen, so behielt im ganzen doch die Theologie eine dominierende Stellung, und sie übte ihren Einfluß selbst auf völlig unabhängige Denker, die sich nun einmal der geistigen Atmosphäre, in der sie lebten, nicht entziehen konnten. Der sprechende Ausdruck dieser zwischen weltlichen und religiösen Impulsen hin- und hergeworfenen Lebensanschauungen ist die cartesianische Philosophie. Weltlich ist sie in allem dem, was die äußere Welt angeht; religiös, wenn auch nicht unbedingt kirchlich in den Fragen, die sich auf die Innenwelt des Menschen beziehen. So sind vor allem die sittlichen Ideen durchaus religiös gerichtet, was mehr noch, als bei Descartes selbst, in seiner Schule ans Licht tritt. Aber neben der kirchlichen Philosophie, die diesen Männern schon durch ihre Jugendbildung zugeführt wird, regt sich doch auch der Humanismus der Zeit. Plato namentlich und die stoische Philosophie, wie sie in den Schriften des Cicero und Seneca überliefert war, verfehlten nicht ihres Eindrucks. Dem religiösen Zug beider Systeme fühlte man sich wahlverwandt. Damit gewann nun jene Idee der „Lux naturalis“, die von Bacon und Hobbes rein verstandesmäßig umgedeutet worden war, einen ganz anderen, mystischen oder mindestens aus Mystik und Verstandesklarheit wunderbar gemischten Inhalt. An der Stoa ist es vor allem die Lehre von den Affekten oder von den „Leiden der Seele“ (*passions de l'âme*), wie Descartes in engem Anschluß an jene sie nennt, die diese Denker anzieht, und die ihnen zum Mittel wird, weltliche und religiöse Motive aneinander zu binden. Denn die Affekte sind ja tatsächliche, unmittelbar der psychologischen Erfahrung entnommene Bewußtseinsvorgänge. Aber sie sind dieser Zeit doch nicht bloß leidende Zustände, sondern sie enthalten auch diejenigen Regungen der Seele, in denen sich dieselbe, wie schon Bacon gelehrt hatte, über das sinnliche Dasein erhebt und ihres göttlichen Ursprungs gewiß wird. Darin liegt

dann aber eine wesentliche Veränderung, die hier in der ethischen Wertung der Affekte vorgenommen wird. Nicht die Ausrottung der Leidenschaften, wie sie die Stoa gefordert, wird als das Ziel des sittlichen Strebens betrachtet, sondern die Beherrschung der niederen durch die höheren. Hier hat zugleich die Klarheit der naturwissenschaftlichen Weltanschauung darin auf das sittliche Gebiet übergreifen, daß man die psychologische Unmöglichkeit jener stoischen Forderung erkennt, nun aber um so mehr zu einer Moral der Affekte gelangt, die einen positiven und im letzten Grunde einen religiösen Inhalt birgt.

Alle diese Elemente in ihrer eigenartigen Mischung sind schon deutlich zu erkennen in dem Werke Descartes': in dem Begriff der Affekte der Stoizismus, in der Auffassung des Willens die Scholastik, in den psychologischen und psychophysischen Voraussetzungen die mechanische Weltanschauung. In der Lehre vom Willen ist er ein Schüler des Nominalismus: er ist Indeterminist und Intellektualist. Der Wille Gottes wie der Wille des Menschen ist frei. Die Sittengebote sind göttliche Gebote, und dem Menschen ist es anheimgegeben, sie zu befolgen oder nicht zu befolgen. Klares Wollen und klares Erkennen aber fallen zusammen. Wäre daher der Mensch bloß geistiges Wesen, so würde eine Abweichung von dem klar Erkannten, zu dem auch das Sittengebot gehört, unmöglich sein. Doch die menschliche Seele ist an den Körper gebunden. Allerdings ist diese Verbindung nicht mehr im Sinne der christlichen Philosophie eine unnatürliche, dem Menschen als Strafe begangener Schuld auferlegte — diese Vorstellung widerstrebt dem naturwissenschaftlichen Geiste der Zeit — sondern sie ist eine natürliche, im ursprünglichen göttlichen Weltplan vorgesehene. Aber darin bleibt doch ein Teil der alten Anschauung erhalten, daß aus dieser Verbindung mit dem Körper das Böse entspringt. Nur wird nicht unmittelbar die Materie selbst als ein Übel betrachtet, sondern es wird der Versuch gemacht, aus den Wechselwirkungen zwischen Seele und Körper die Entstehung der Abweichung vom Guten psychologisch abzuleiten; und das Mittelglied, das sich hier hilfreich erweist, besteht eben in den Affekten. Sie sind gleichzeitig Zustände des Körpers und der Seele, auf der Wechselwirkung zwischen beiden beruhend. Sie gehen nicht aus von der Seele, wie die ältere Philosophie gemeint, sondern sie sind ursprünglich Affektionen des Körpers, welche durch die Lebensgeister auf die Seele sich fortpflanzen. Diese erhält sich daher ihnen gegenüber passiv, weshalb sie eben Leiden

der Seele sind: das klare Erkennen wird durch sie getrübt, so daß wir begehren, was nicht begehrenswert ist*).

So gewinnt Descartes für die Wechselbegriffe des Sittlichen und des Unsittlichen eine doppelte Fassung, eine intellektuale und eine emotionale. Auf der einen Seite fällt das Sittliche mit dem klaren Erkennen, auf der anderen mit der Herrschaft des Willens über die Affekte zusammen; ebenso das Unsittliche mit dem unklaren Erkennen und mit der Unterjochung des Willens durch diese. Die Vermittlung beider Auffassungen liegt aber darin, daß aus den Affekten jede Trübung des Erkennens entspringt. Da nun die Entstehung der Affekte in der natürlichen Verbindung von Seele und Körper begründet ist, so kann jene Herrschaft des Willens nicht dadurch hergestellt werden, daß die Affekte ganz verschwinden, sondern nur dadurch, daß solche vorherrschen, denen von vornherein die Eigenschaft zukommt, den Willen nicht unterjochen zu können. Es gibt einen Affekt, für den dies gilt: es ist der des rein intellektuellen Interesses, der Bewunderung (*admiratio*). Indem er dem Willen die Richtung auf das Erkennen gibt, fördert er dessen Herrschaft über die anderen, unedleren Affekte, über Freude und Leid, über Liebe und Haß, und über alle niedrigen Begierden. Während diese durch die Trübung des Erkennens und Willens die Sittlichkeit gefährden, ist jener, sobald es ihm gelingt, die übrigen Affekte zu verdrängen, die Quelle der Sittlichkeit selbst.

Verbirgt sich hier das religiöse Motiv noch hinter dem Begriff eines höchsten Affekts von rein geistigem Inhalt, so tritt dasselbe nun in der Schule Descartes' immer mehr als das herrschende hervor. Es verbindet sich aber zugleich naturnotwendig mit einer wachsenden Abkehr von der indeterministischen Willenslehre, die das religiöse Abhängigkeitsbedürfnis unbefriedigt läßt. Seinen Ausdruck findet dieser Wandel der Anschauungen zunächst in der von Arnold Geulinx entwickelten Theorie über das Verhältnis von Körper und Seele**). Wenn nach dieser Theorie des „Okkasionalismus“ oder der „*assistencia supranaturalis*“ die Vorstellungen in unserer Seele aus Anlaß bestimmter Vorgänge in unserem Körper durch Gott erweckt werden, und wenn die Bewegungen unseres Körpers aus Anlaß der entsprechenden Vorstellungen in unserer Seele von Gott

*) *Les passions de l'âme*, besonders part I et II. Vgl. auch *Discours de la méthode*, III, IV.

**) *Gnothi Seauton sive Ethica*. Amstelod. 1709. Belegstellen daraus bei Erdmann, *Geschichte der neueren Philosophie*, I, 2, Beil. S. III ff.

gelenkt werden, so ist es klar, daß wir selbst an Seele und Körper nichts anderes sind als Werkzeuge in der Hand Gottes. Eine unbedingte Willensfreiheit kommt nur noch Gott zu, nicht dem Menschen, der, wenn er seine wahre Natur erkennt, seinen eigenen Willen unterwirft dem göttlichen Willen. An sich gilt zwar auch hier noch der Wille als frei, aber zugleich wird die völlige Aufhebung desselben als Pflicht gefordert, und diese Aufhebung vollzieht sich sowohl in der Form der Erkenntnis wie in der des Affekts. Dort ist sie Resultat der wahren Einsicht in unsere eigene Natur und in deren Verhältnis zu Gott, hier ist sie Erzeugnis des edelsten der Affekte, der Demut, welche Geulinx als Tugend der Tugenden preist.

Noch einen Schritt weiter auf dieser Bahn geht Malebranche*). Indem er, den Okkasionalismus erweiternd, auch das Geschehen in der Natur auf eine unmittelbare Wirksamkeit des göttlichen Willens zurückführt, verschwindet ihm nicht bloß die absolute menschliche Willensfreiheit, sondern selbst dem göttlichen Willen werden Schranken auferlegt. Je mehr das willkürliche Wirken Gottes mit der Naturordnung zusammenfällt, um so unaufhebbarer muß es ja erscheinen. Gott konnte, so lautet die theologische Formel, die Welt erschaffen oder nicht erschaffen, aber nachdem er beschlossen sie zu erschaffen, war eine andere Weltordnung außer der vorhandenen nicht möglich. Ist doch diese nur eine Betätigung des göttlichen Wesens, so daß sie ebenso notwendig wahr und absolut gut sein muß wie das göttliche Wesen selber, das in der natürlichen Ordnung der Dinge, namentlich aber in der klarsten Idee, die wir von dieser natürlichen Ordnung besitzen, in der Idee des Raumes sich spiegelt. Auch durch die Existenz des Bösen wird Malebranche an dieser Auffassung nicht irre. Gott hat die Sünde mit in die Weltordnung aufgenommen, weil er zugleich das Mittel besaß, sie wieder gut zu machen und dieses Mittel, die Menschwerdung Christi, die Übel, um derentwillen es notwendig wurde, an Wert überwog. In diesen wie in anderen Ausführungen leben die Gedanken der älteren christlichen Ethik wieder auf. Doch die rationalistische Strömung der Zeit läßt es zu der vollen mystischen Ausgestaltung des Begriffs der Sünde nicht kommen. Neben der Ableitung aus dem Sündenfall steht die cartesianische Auffassung derselben als einer Wirkung getrübler, an

*) *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Oeuvres par Jules Simon*, t. I. De la recherche de la vérité, ebend. t. III et IV. *Traité de morale*, Paris 1707. Auszüge daraus gibt Bouillier, *Histoire de la philos. Cartésienne*, t. II, p. 68–75.

die beschränkte Natur des Menschen gebundener Erkenntnis. Von Gott ist der unwiderstehliche Zug nach ihm, dem vollkommenen Gute, in uns gelegt, aber unser mangelhaftes Wissen bewirkt es, daß wir untergeordneten Gütern nachstreben. Die Sünde ist daher nicht sowohl ein positives als ein negatives Übel, eine Schwäche, deren Überwindung teils auf der Klarheit des Erkennens, teils auf der Kraft des Wollens beruht. Verstand und Wille, bei Descartes zusammenfallend, treten so bei Malebranche auseinander. Die Funktion des Verstandes ist Gott zu erkennen, die Funktion des Willens Gott zu lieben. Wie die einzelnen Dinge für uns nur Hilfsmittel sein sollen für die Gotteserkenntnis, so sollen wir auch gegen unsere Nebenmenschen nicht Liebe im eigentlichen Sinne, sondern nur Wohlwollen und Achtung empfinden, insofern wir in ihnen, wie in uns selbst, Geschöpfe Gottes erblicken. So wird hier der cartesianische Indeterminismus nach seinen zwei Seiten in Frage gestellt: in bezug auf Gott wie auf den Menschen; und der bei Descartes beginnende Versuch, das Sittliche als Resultat des Erkennens zu betrachten und gleichzeitig aus der Entwicklung der Affekte abzuleiten, ist vollständiger durchgeführt, indem beide Prozesse nun nicht mehr als einander widerstrebende Kräfte, sondern als verschiedene Seiten eines und desselben Vorgangs erscheinen. Die Erkenntnis Gottes vermittelt der Verstand, in der Liebe zu Gott betätigt sich der Wille: beide aber sind untrennbar verbunden, denn wir können Gott nicht erkennen, ohne ihn zu lieben, und wir können ihn nicht lieben, ohne ihn zu erkennen.

So steht in seiner Metaphysik wie in seiner Ethik Malebranche schon fast völlig in dem Gedankenkreise der pantheistischen Lehre. Nur eines hindert ihn, den letzten Schritt zu wagen: er ist außer stande, die Voraussetzungen aufzugeben, die der Lehrgehalt der katholischen Kirche ihm entgegenbringt. Darum wird jene Rationalisierung der christlichen Ethik, die bei Descartes beginnt, bei Malebranche sich fortsetzt und mit dem Versuch der Restauration älterer theologischer Lehren verbindet, ihrer Vollendung erst durch einen Denker entgegengeführt, der, keiner kirchlichen Gemeinschaft angehörig, von dem Judentum, aus dem er hervorgegangen, verstoßen, der Tradition völlig frei gegenübersteht, und der trotzdem von der vollen Macht nicht nur der neuen, von dem Unendlichkeitsgedanken erfüllten Weltanschauung, sondern auch der religiösen Motive erfaßt ist, die dieses Zeitalter bewegen. So hat durch eine seltsame und doch wohl begreifliche Fügung der Jude Spinoza

die religiösen Gedanken, die das Christentum dieser Zeit erfüllten, zum vollkommensten Ausdruck gebracht.

Niemand, der Spinozas Hauptwerk, seine „Ethik“, zum ersten Male liest, wird sich bei dem Eindringen in dieses merkwürdige Werk des Eindrucks erwehren, daß sein Titel völlig inadäquat dem Inhalt sei. In den ersten Teilen erscheint die metaphysische Aufgabe, die Definition der Substanz und die dialektische Verarbeitung dieses Fundamentalbegriffs durchaus als die Hauptsache. Erst der Schluß stellt heraus, daß der Philosoph diesen Titel mit Absicht gewählt hat, um die ethischen Probleme als die zu bezeichnen, auf die er selbst den größten Wert legt. Metaphysik und Erkenntnislehre sollten nur die Hilfsmittel und Vorbereitungen für die Gewinnung einer ethischen Weltanschauung sein*). Doch noch in einer anderen, wohl von dem Verfasser nicht beabsichtigten Beziehung ist der Titel des Werkes bezeichnend für dessen Tendenz. Die Ethik ist nicht bloß das letzte Ziel desselben, sondern die ethische Anschauung, in die es ausläuft, ist im Grunde selbst schon die Quelle des Metaphysischen in ihm. Nächst der platonischen Philosophie gibt es vielleicht keine zweite, die in so hohem Grade die Spuren des Ursprungs aus ethischen Bedürfnissen an sich trägt wie die Spinozas. Und hier wie dort sind die metaphysischen Probleme mit den religiösen identisch. Der Gottesbegriff bildet den Angelpunkt beider Systeme: die Philosophie, wie sie von Plato und von Spinoza verstanden wird, ist rationalisierte Religion. Darum erscheint an der Stelle der religiösen Gottesvorstellung dort die Idee des Guten, hier der Begriff der Substanz. Während aber Plato die mythischen Bestandteile des religiösen Bewußtseins nie ganz dialektisch zu assimilieren vermochte, ist Spinozas Philosophie ganz und gar rationalisierte Religion. Kein Rest phantastischer Vorstellung ist mehr übrig geblieben. Nur in dem einen Punkte klingt die Beziehung zur positiven Religion noch an, daß die Identität der Substanz mit dem Gottesbegriff hervorgehoben wird. Freilich, grundverschieden ist diese rationalisierte Religion von der des folgenden Aufklärungszeitalters. Während dieses mit Absicht die mystischen Tiefen des religiösen Denkens zuschüttet, um eine oberflächliche Verstandes- und Utilitätsmoral als das Wesen der religiösen Offenbarung übrig zu lassen, ist es gerade der mystische Inhalt des Gottesbegriffs und

*) Vgl. hierzu den Eingang des Traktats *De intellectus emendatione* Opp. ed. van Vloten. Vol. I, p. 3 seq.

des religiösen Gefühls, den Spinoza in die Form vernünftiger Erkenntnis umzuwandeln unternimmt.

War schon der Okkasionalismus der Aufhebung des bei Descartes noch vorwaltenden indeterministisch-nominalistischen Standpunktes entgegengeführt worden, so ist bei Spinoza dieser vollständig in sein Gegenteil umgewandelt. Bei ihm herrscht überall das Prinzip innerer Notwendigkeit. Gott als das in sich selbst bestehende unendliche Sein ist nicht nur selbst notwendig, sondern auch alles, was in ihm ist, seine Attribute und Modi, was den Lauf der Dinge im einzelnen ausmacht, vollzieht sich mit der nämlichen Notwendigkeit*). Für den freien Willen bleibt hier keine Stelle: jedes menschliche Handeln ist mit dem substantiellen Weltgrunde als eine notwendige Modifikation seines Seins gegeben**). Im Hinblick auf diesen Zusammenhang mit dem Grund aller Dinge kann niemals von einem Sollen, immer nur von einem Sein die Rede sein. Sittlich und unsittlich sind relative Bestimmungen, die so lange eine Bedeutung haben, als wir uns auf die Betrachtung unserer Affekte und ihres Verhältnisses zu unserem Erkennen beschränken, deren Wertunterschied aber in dem Zusammenhang des Seins völlig verschwindet. Gott, das Absolute, ist weder gut noch böse. Alle diese endlichen und relativen Bestimmungen sind in ihm zur Einheit aufgehoben. Ist so das Sittliche mit seinen Wertunterschieden durchaus in das Gebiet des Endlichen, des beschränkten Erkennens verlegt, so verliert damit natürlich die nominalistische Anschauung, die es auf ein unmittelbares Gebot Gottes zurückführt, jeden Halt. Wird die Substanz selbst von jenen relativen Wertunterschieden des Guten und Bösen nicht berührt, so kann der Grund der letzteren nur in der Beschränkung der endlichen Wesen, der Modi der Substanz, gesucht werden. Nicht die „natura naturans“, in der alle Gegensätze und Unterschiede des endlichen Denkens verschwinden, sondern die „natura naturata“, die unendliche Reihe der einzelnen Daseinsweisen des substantiellen Weltgrundes, ist der Ort der sittlichen wie aller anderen Wertbestimmungen.

Hier im Gebiet des einzelnen Wirkens und Werdens, der natura naturata, hat nun auch die menschliche Freiheit und ihr Gegenteil, die Knechtschaft des Geistes, ihre Stelle. Denn innerhalb der Kette der einzelnen Kausalbeziehungen wird der Mensch, wie jedes andere einzelne Ding, teils durch die in seiner eigenen Natur liegenden

*) Ethica, Pars I.

**) Ethica, Pars V, Schol. 11—32.

Eigenschaften, wie sie aus dem Zusammenhang mit der unendlichen Substanz entspringen, teils aber durch andere außer ihm liegende Dinge bestimmt. Dort verhält er sich tätig, hier leidend. So lange er jenen inneren Bestimmungsgründen seines Wesens folgt, ist er frei; sobald er durch äußere Gründe bestimmt wird, ist er unfrei. Die Unfreiheit beruht daher auf einer getrübbten, inadäquaten Erkenntnis. Sobald wir unser eigenes Wesen klar erfassen, können wir nur noch von dieser klaren Erkenntnis bestimmt werden. In dem Maße aber, als wir inadäquate Vorstellungen bilden, werden wir von leidenden Affekten beherrscht, von solchen Zuständen unseres Körpers und unserer Seele, die nicht in uns selbst, sondern in den Außendingen ihre Quellen haben. So nimmt bei Spinoza das Sittliche eine doppelte Form an: auf der einen Seite fällt es zusammen mit dem adäquaten Erkennen, auf der anderen mit dem tätigen Affekt. Diese beiden Seiten sind aber wieder notwendig verbunden. Der leidende Affekt hört auf ein Leiden zu sein, sobald er in seinem Wesen klar erkannt wird. Für den Menschen, der zur Stufe der klaren Erkenntnis vorgedrungen ist, gibt es daher kein Leiden und keinen Schmerz mehr. Er weiß, daß er selbst eins ist mit dem unendlichen Wesen, daß die Affektionen seines Körpers und seiner Seele nur Modifikationen dieses unendlichen Wesens sind, und daß die Liebe zu den irdischen Dingen nur eine Modifikation der höchsten Liebe, der Liebe zu Gott ist. Die Gotteserkenntnis, als die höchste Form des Erkennens, ist deshalb notwendig zugleich verbunden mit dem höchsten und beseligendsten der Affekte, mit der intellektuellen Liebe zu Gott, die, bildlich gesprochen, ein Teil der unendlichen Liebe ist, mit der Gott sich selber liebt. Es gibt in der Natur nichts, was dieser Liebe entgegen ist oder sie aufheben könnte. Sie folgt aus der eigensten Natur der Seele und ist somit der tätige Affekt, der sich unmittelbar mit der Selbsterkenntnis der Seele verbindet. Tugendhaft handeln ist nach der Leitung der Vernunft handeln. Diese Tugend bedarf keines Lohnes, denn sie ist selbst ihr eigener Lohn, indem sie mit der auf der Vernunft beruhenden höchsten Selbstzufriedenheit und mit der Liebe zu Gott verbunden ist, in der allein die Seligkeit besteht. Die Tugend ist darum auch nicht das Resultat der Zügelung sinnlicher Triebe, sondern sie verleiht uns umgekehrt die Macht, die Triebe zügeln zu können*).

*) Ethica, IV, Defin. Prop. 1. V, Prop. 1, Schol. 36—42.

Indem auf diese Weise bei Spinoza Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis zusammenfallen, auf der Gotteserkenntnis aber Tugend und Seligkeit beruhen, verschwindet für ihn völlig die Bedeutung der werktätigen und sozialen Tugenden. Zwar das Gute, das der Tugendhafte für sich begehrt, wünscht er auch den übrigen Menschen. Aber der einzelne handelt doch nur für sich und zu eigenem Nutzen, und er unterliegt den leidenden Affekten, wenn er sich durch das Wohl anderer in seinem Handeln bestimmen läßt. Tugendhaft sein, der Leitung der Vernunft folgen und seinen eigenen Nutzen erstreben fallen für Spinoza zusammen; doch versteht er freilich den Nutzen nicht im Sinne der populären Utilitätsmoral, nicht als Streben nach äußeren Vorteilen, das nur aus einem inadäquaten Erkennen entspringt und die leidenden Affekte befördert, sondern als Erhaltung des eigenen Seins in seiner Verbindung mit dem unendlichen Sein, wie es von der adäquaten Erkenntnis erfaßt wird. Darum ist der Tugendhafte heiter und selbstzufrieden, freundlich und offen gegen seine Nebenmenschen; aber das Mitleiden kennt er nicht, denn es ist ein leidender Affekt und als solcher schlecht. Die Hilfe, die man aus Mitleiden einem anderen gewährt, leistet der Tugendhafte aus Vernunft*). In dieser starken Betonung der individuellen Seite im Begriff der Tugend, in der Hinneigung zum beschaulichen Leben, wie sie in der Hervorhebung der Selbst- und Gotteserkenntnis und der damit verbundenen Gottesliebe hervortritt, bewährt sich Spinoza als der echte Nachfolger der weltflüchtigen Richtung der christlichen Ethik. Seine Versenkung in die Gotteserkenntnis und Gottesliebe hat keine geringe Ähnlichkeit mit den Anschauungen jener christlichen Ethiker, die in der religiösen Kontemplation das einzige Heil der gequälten Seele erblickten. Nur freilich liegt für ihn dieses Heil nicht im Jenseits, sondern in dem unmittelbaren Selbstgenusse der Tugend, wenn er sich auch gegen die Unsterblichkeit keineswegs ablehnend verhält, indem er allem, was die Seele in der Form der Ewigkeit erkennt, und so auch ihr selbst, insofern sie sich mit vollkommener Klarheit erfaßt, eine ewige Existenz zuschreibt. Denn jede adäquate Idee ist ein unverlierbarer Bestandteil des ewigen Wesens**).

So tief religiös aber in allen diesen Beziehungen die Ethik Spinozas genannt werden muß, ja so sehr sie gerade der mystischen Seite des christlichen Glaubens verwandt erscheint, so wenig ist doch

*) Ethica, IV, Schol. 40—50.

**) Ethica, V, Schol. 24—36.

dieses Verhältniß den Zeitgenossen offenbar geworden. Die Gleichsetzung seines Substanzbegriffs mit Gott, des Gottesbegriffs mit der Natur erschien ihnen und erschien noch den meisten Philosophen des 18. Jahrhunderts als eine den Atheismus nur schlecht verhüllende Blasphemie. In der völligen Nichtachtung des Dogmengehalts der bestehenden Religionen sah man eine Bestätigung dieser Auffassung. Erst eine spätere Zeit hat den vereinsamten Denker gerechter beurteilt. So ist die Ethik Spinozas, nicht in ihrer ursprünglichen Form, aber in ihren nach eigenen Bedürfnissen umgedeuteten Grundgedanken, die Religion Goethes geworden; und zwei christlichen Theologen, Herder und Schleiermacher, gebührt der Ruhm, den in seinem innersten Wesen religiösen Charakter seines Denkens erkannt zu haben. Seiner Zeit war er vielleicht allzu religiös, wenn man die rein religiöse Gesinnung vor allem auch in ihre Unabhängigkeit von äußerer Autorität verlegt. Aber noch mehr, Spinozas Ethik ist allzu sehr rein religiös, um noch für das Sittliche als solches Raum zu lassen. Schien diese Ethik zuerst nichts als Metaphysik zu sein, so steht man zuletzt unter dem Eindruck, sie sei völlig in der Religion aufgegangen. Die werktätige Hilfe, das Mitleid — sie verschwinden vor der Übermacht des Gefühls religiöser Hingabe, dem, vermöge seiner durchaus subjektiven Natur, da, wo es, wie hier, alles beherrscht, ein egoistischer Zug nicht mangelt. Bringt demnach Spinozas Philosophie das in dieser Entwicklung seit Descartes immer mächtiger hervortretende religiöse Motiv zugleich mit der in der Zeit liegenden Tendenz, es aus allen seinen dogmatischen Hüllen zu befreien, zu entscheidender Geltung, so ist sie eben damit auch ein sprechender Beleg dafür, daß die Alleinherrschaft dieses religiösen Motivs naturnotwendig die ethischen Motive selber verdrängt.

Von so hohem Interesse darum das Werk Spinozas ist, als der vollkommenste Ausdruck, den das religiöse Gefühl in seiner Verbindung mit dem Gedanken der Herrschaft der höheren über die niederen Affekte gefunden hat, so spiegeln sich doch in anderen, in dieser Zeit auftretenden Theorien, die jenes Motiv mit der Kirchenlehre sowie mit den geläufigen Grundsätzen der Moral in Einklang zu bringen suchten, gewiß in höherem Grad verbreitete Anschauungen. Auch sie fanden in Descartes' Philosophie eine Grundlage, auf der eine Versöhnung von Religion und weltlicher Moral möglich schien. Dies gab in den drei letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts der

cartesianischen Philosophie in Frankreich wie in England eine weite Verbreitung namentlich in theologischen Kreisen; und eine Zeitlang mochte es wohl scheinen, als wenn Descartes' Traum, seine Philosophie als die Nachfolgerin der Scholastik auch von der Kirche anerkannt zu sehen, in Erfüllung gehen solle. Aber in Frankreich wurde schon im Beginn des 18. Jahrhunderts diese Philosophie verboten, ihre Schule vertrieben. Statt ihrer wurde der von dem Jesuitenorden erneuerte Thomismus zur öffentlich anerkannten Philosophie. In England blühte noch während einiger Zeit ein Ableger des Cartesianismus in der Schule der Theologen von Cambridge. Das Moralsystem dieser Schule, das „Intellektualsystem“, wie es das Haupt derselben, Ralph Cudworth, bezeichnenderweise nennt, läßt aber die bisher in dieser Entwicklung herrschend gewesene Theorie der Affekte völlig zurücktreten, um, im Anschluß an Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen, in den sittlichen Wahrheiten unmittelbar dem menschlichen Bewußtsein innewohnende, auf seiner Einheit mit dem göttlichen Geist beruhende Ideen zu erblicken. Sie werden als solche den mathematischen Axiomen verglichen: einem Beweise seien sie unzugänglich; aber es genüge, sie sich gegenwärtig zu halten, um ihre Notwendigkeit einzusehen*). In diesem Vergleich der Sittengesetze mit den mathematischen Axiomen oder auch mit den Naturgesetzen macht sich deutlich der Einfluß der exakten Wissenschaften geltend, der sich in dieser durch den Puritanismus erregten Zeit vor allem in England in ihren hervorragendsten Vertretern, wie das Beispiel Isaak Newtons zeigt, nicht selten mit einem Zug religiöser Mystik verbindet. In dieser eigentümlichen Mischung zieht sich der Intellektualismus bis in das 18. Jahrhundert hinein, wo er sich dann freilich zugleich den Einflüssen der mittlerweile aufgekommenen empirischen Moralphilosophie nicht ganz entziehen kann. Die Hauptvertreter dieses späteren Intellektualismus sind William Wollaston und Samuel Clarke, der Freund Newtons**).

*) The true intellectual system of the universe. London 1678. (Latein. Ausgabe von Mosheim, 2. Aufl. Lugd. Bat. 1773.) Vgl. bes. Bd. 1, chap. IV, Nr. 8—14, und chap. V. Kürzer zusammengefaßt, freilich aber zugleich mit mancherlei Mystischem vermengt, sind die Lehren des Intellektualismus in Henry Mores Enchiridion ethicum, libri III, opp. omn. I. Londini 1679.

**) Wollaston, The religion of nature delineated, 6. edition. London 1738. Die Hauptstellen hieraus bei Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 2, 1. Abt., Beil. S. XLIII ff. Clarke, A discourse of the being and attributes of God usw. Deutsche Übersetzung, 1756, 2. Abhandlung, S. 187 ff.

Die sittlichen Normen besitzen nach ihnen eine objektive Realität, die, wie Clarke behauptet, derjenigen der mathematischen und physikalischen Gesetze ebenbürtig ist, so daß eine Rechtsverletzung auf sittlichem Gebiete das nämliche sei wie eine den Naturgesetzen widerstreitende Veränderung der Eigenschaften der Körper auf natürlichem. Wie das Wahre in der Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit der Natur der Dinge bestehe, so das Gute in der Übereinstimmung unserer Handlungen mit den Dingen. Jedem Ding ist von Gott unabänderlich seine Bestimmung angewiesen; es nach dieser Bestimmung behandeln, ist nach Wollaston gleichzeitig sittlich und gehorsam gegen Gott handeln. Wie Gott der Natur ihre unabänderlichen Gesetze gegeben, die er niemals verletzt, so hat er nach Clarke auch allen Dingen eine bestimmte Angemessenheit zueinander gegeben, in welcher ihre sittliche Natur besteht. Der Begriff der „Lux naturalis“ tritt so in engste Beziehung zu dem der „Lex naturalis“. In den „Leges naturae“ sieht man mit Newton die Gesetze, nach denen Gott die Welt regiert. Die „Lux naturalis“ aber ist die Vernunft, die diese Gesetze in ihrer Notwendigkeit erkennt.

In seiner absoluten Vorherrschaft des religiösen Motivs bildet dieser Intellektualismus den vollen Gegensatz zu der rein weltlichen Moral eines Thomas Hobbes; dennoch sind beide in doppelter Beziehung einander geistesverwandt: sie sind intellektualistisch und individualistisch. Freilich hat es schon in dieser Zeit auch in der englischen Moralphilosophie an Vermittlungsversuchen nicht gefehlt, die solche Einseitigkeit auszugleichen bemüht waren, während sie zugleich den weltlichen und den religiösen Motiven nebeneinander zu ihrem Rechte zu verhelfen suchen. Darin bereiten sich Bewegungen vor, die dem Zeitalter der Verstandesaufklärung seinen Charakter verleihen, in das ohnehin diese letzten Ausläufer der Renaissancephilosophie überall schon hineinreichen*).

*) Der hervorragendste Vertreter einer solchen eklektischen Moral, der in vielem nicht bloß die kommende Zeit vorausnimmt, sondern auch durch sein noch im 18. Jahrhundert in England viel gelesenes Werk auf dieselbe gewirkt hat, ist Richard Cumberland (*De legibus naturae disquisitio philosophica*, 1662, bes. cap. I, III und V). Hier muß es genügen, seiner als eines Mannes zu gedenken, in dem die spätere Moralphilosophie der englischen Aufklärung nach manchen Richtungen schon vorgebildet ist. Eine treffliche Übersicht von Cumberlands System sowie auch der späteren englischen Moralphilosophie gibt Fr. Jodl in seiner Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, Bd. I, S. 136 ff.

2. Die Verstandesaufklärung.

a. Die Ideale der Verstandesaufklärung.

Das Zeitalter der Renaissance hatte der Gebundenheit des mittelalterlichen Denkens die Freiheit der Einzelpersönlichkeit, der Autorität der Kirche die eigene Überzeugung, der religiösen Hingebung und Kontemplation das weltliche Interesse und die Freude am tätigen Leben gegenübergestellt. Beim Abschluß desselben hatte sich nach manchem vergeblichen Ringen, vor allem unter dem Einfluß der neuen Naturwissenschaft und Philosophie, eine neue Weltanschauung zu bilden begonnen, die bei allem Streit der Philosophen über das einzelne in der Hauptsache festzustehen schien. Das neue Welt-system, der Gedanke der Unendlichkeit des Universums, die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Naturgesetze ließen sich nicht mehr zurückweisen, und es lag nahe genug, die Idee dieser Gesetzmäßigkeit auf den Menschen selbst, seine Stellung in Staat und Gesellschaft, auf sein Recht und seine Sitte zu übertragen. So kann es denn nicht wundernehmen, daß, als das Zeitalter der Renaissance zu Ende ging, der Mensch, der sich im Vollbesitz dieser neu erworbenen Kulturgüter wußte, geneigt war, mit Verachtung auf vergangene, dunklere Zeiten zurückzublicken, und daß er allmählich sich der Meinung hingeben konnte, der Menschheit sei nun das Geheimnis ihrer eigenen Existenz, ebenso wie das der sie umgebenden Welt offenbar geworden, und es bedürfe nur noch der Überführung des klar Erkannten in die Wirklichkeit, um auch in Staat und Gesellschaft den Zustand einer nicht mehr zu überschreitenden Vollkommenheit herbeizuführen. In dem Maße, als sich diese neue Selbstgewißheit des Denkens auszubreiten beginnt, geht das Zeitalter der Renaissance in das der Aufklärung über. Natürlich geschieht auch dieser Übergang nicht plötzlich, sondern allmählich. Auf der einen Seite reichen die philosophischen Entwicklungen, die als letzter und vollendetster Ausdruck der Ideen der Renaissance uns entgegen-traten, schon mitten in die Strömungen der Aufklärung hinein. Auf der anderen Seite stehen inmitten der ihrer Grundtendenz nach durchaus der letzteren angehörenden Entwicklungen noch große, nach ihrer Bedeutung den genialen Schöpfungen der Renaissance sich würdig anreihende Leistungen. Im ganzen aber — das läßt sich nicht verkennen — beginnt in dem Augenblick, wo man sich auf der Höhe des Erreichbaren angelangt glaubt, die geistige Schaf-

fenskraft abzunehmen, wenn auch das, was intensiv, an Tiefe und Macht der Ideen verloren geht, extensiv, durch die zunehmende Ausbreitung der Bildung, einigermaßen ausgeglichen wird. Je mehr der unruhige Schaffensdrang des Menschen der Renaissance dem befriedigten Gefühl des erworbenen Besitzes Platz macht, um so mehr wird der Geist der Zeit nüchterner, verständiger. Die Phantasie tritt zurück, die Reflexion wird vorherrschend. Mit verständiger Reflexion meint man mehr und mehr alles, das Alltägliche wie das Ungewöhnliche, das Tiefste und das Höchste erfassen zu können. Der Verstand beherrscht die Philosophie, er vertreibt die Mystik auch aus der Religion, sei es, daß er die Dogmen als ein Gegebenes hinnimmt, sei es, daß er sich bemüht, sie mittels nüchterner Verstandesüberlegungen begreiflich zu finden. Vor allem aber wird mehr und mehr innerhalb der Verstandesaufklärung selbst der Gesichtspunkt des Nutzens maßgebend. So dunkel auch der Ursprung der religiösen Offenbarung sein mag, daran kann kein Zweifel sein, daß sie der Menschheit zum Heil gereicht. Darum setzt die Aufklärung den Triumph ihrer Weisheit darein, nachzuweisen, daß Offenbarung und natürliche Erkenntnis schließlich einen und denselben Inhalt haben. Damit sind dann jene verschiedenen Bedeutungen, zwischen denen dereinst der Begriff der „Lux naturalis“ geschillert hatte, glücklich zu einer einzigen verbunden. Und wie die Religion mindestens in ihrem letzten praktischen Zweck, so beruhen vollends Staat und Recht als menschliche Schöpfungen durchaus auf verständiger Überlegung. Nach den Zwecken, denen sie dienen sollen, hat sie der Mensch eingerichtet, und wo sie durch Mißbrauch der Gewalt oder andere ungünstige Einflüsse ihren Zwecken nicht mehr entsprechen, da können sie ebensogut willkürlich geändert werden, wie sie einst willkürlich entstanden sind. So ist denn diese Zeit überaus reich an Verfassungsprojekten, an Vorschlägen zu neuen Rechtsordnungen, zu Einrichtungen, die einen ewigen Frieden verbürgen sollen usw.; und diese Vorschläge betrachten durchweg die menschliche Gesellschaft als eine Summe von Individuen, die nicht nur selbst nach verständigen Überlegungen handeln, sondern die sich auch mittels solcher beliebig regieren lassen. Begreiflich daher, daß dieser Zeit jener Sinn für geschichtliche Entwicklung, wie er in einzelnen Denkern der Renaissance, freilich manchmal in phantastischen, an kosmogonische Mythen erinnernden Konzeptionen, aufleuchtet, verloren geht. Ein so lebhaftes Gefühl man für die vervollkommnung des einzelnen Menschen hat, der Gedanke, daß die

Menschheit als solche sich entwickle, und daß die Weltgeschichte die Gesetze dieser Entwicklung in sich schließe, tritt erst gegen das Ende dieser Periode hervor und weist bereits auf eine neue, von anderen Anschauungen erfüllte Zeit hin. Der Verstandesaufklärung selbst liegt dieser Gedanke gerade in den Jahrzehnten, in denen sie sich auf dem Höhepunkt ihrer Macht fühlt, in dem Maße fern, als ihr von Hause aus die Tendenz der Uniformierung innewohnt. Wie jener „gesunde Menschenverstand“, an den man in allen Fragen mit Vorliebe appelliert, für alle Menschen von normaler geistiger Konstitution derselbe ist, so ist er, wie man meint, auch unwandelbar im Laufe der Zeiten. Nur freilich, daß Vorurteile und falsche Vor Spiegelungen sowohl beim einzelnen wie zuweilen in ganzen Zeiten das natürliche Licht des Verstandes verhüllen können. Um so mehr setzt die Aufklärungsphilosophie ihre höchste Kraft ein, nicht bloß selbst aufgeklärt zu sein, sondern auch aufzuklären, Wissen und philosophische Bildung zu verbreiten. Sie wird in der Zeit, wo sie auf dem Gipfel ihrer Herrschaft und freilich zugleich im Tiefpunkt ihrer eigenen schöpferischen Leistungen steht, Popularphilosophie. Frühe schon kündigt sich diese in vieler Beziehung verdienstliche, wenn auch der Verflachung des Denkens stark entgegenkommende Tendenz in einer populären Zeitschriften- und Flugschriftenliteratur an, die sich von England, dem frühesten Sitz der Verstandesaufklärung, aus über alle Länder Europas verbreitet, und die zuerst außerhalb einer strengeren wissenschaftlichen Literatur steht, dann aber allmählich auch diese in ihren Bannkreis zieht.

b. Die Reflexionsmoral der Aufklärung und das Freidenkertum.

In England, wo die politische Selbständigkeit des Bürgertums, die im Gefolge der staatlichen Umwälzungen eingetreten war, zu Ende des 17. Jahrhunderts das Freiheitsbewußtsein mächtig gestärkt hatte, wo nach dem Niedergang in den Schrecken des Bürgerkriegs neuer Wohlstand sich ausbreitete und im Schutz dieses Wohlstands die Naturwissenschaft ihre erfolgreichsten Fortschritte machte, in England vor allem war der Boden vorbereitet für die neue Aufklärungsbewegung. Von hier breitete sie sich aus, um dann in jedem der an dieser Kulturbewegung teilnehmenden Länder Europas wieder neue und eigentümliche Formen anzunehmen. Der Mann, in dem diese ganze Richtung, wie sie in den beiden letzten Dezennien des 17. Jahrhunderts sich ausgebildet hatte, in ihren theoretischen Überzeugungen wie in ihren praktischen Tendenzen, in ihren Vorzügen

wie in ihren Schwächen, auf das vollkommenste sich spiegelt, ist John Locke. Wenn es für ein Zeitalter und für die geistige Richtung eines solchen typische Persönlichkeiten gibt, so ist John Locke eine solche. Hierin, nicht in dem absoluten Wert seiner Schriften, der für uns heute im ganzen ein sehr geringer geworden ist, besteht seine Bedeutung. Auch in dieser Beziehung, seinem großen Wert für die eigene, seinem relativ geringen für die kommende Zeit, ist er der echte Repräsentant der Aufklärung. Selbst auf ethischem Gebiet, wo er noch am meisten unmittelbar aus den Anregungen schöpfte, die ihm das ihn umgebende neue politische Leben bot, ist es weniger die Neuheit der Ideen, die ihn auszeichnet, als Besonnenheit des Urteils und behutsame Abwehr extremer, dem gesunden Menschenverstand paradox erscheinender Ansichten. War das letztere besonders der Fehler von Hobbes, dieses originaleren und kühneren Denkers gewesen, so ist es dessen Einseitigkeit, die Locke zu meiden sucht, während er doch die von dem cartesianischen Intellektualismus behauptete angeborene Wahrheit der sittlichen Grundsätze bekämpft, um sie mit Hobbes als erworbene Verstandeserkenntnisse zu betrachten*). Während aber dieser eine solche Entstehung mehr behauptet als wirklich begründet hatte, ja sogar in der von ihm angenommenen und auf logische Evidenz zurückgeführten Allgemeingültigkeit der sittlichen Normen eine Voraussetzung machte, die den Anschauungen jenes Intellektualismus verwandt war, bemüht sich Locke eingehend die Ursprünglichkeit der sittlichen Ideen gerade dadurch zu widerlegen, daß er auf ihre individuelle Verschiedenheit und auf den Zweifel, dem sie fortwährend begegnen, hinweist. Als letztes Motiv aller sittlichen Handlungen betrachtet aber auch er die Selbstliebe, die er in ihrer Entstehung und ihren Wirkungen näher analysiert**). Indem er sie aus der Fähigkeit Lust und Schmerz zu empfinden ableitet, sucht er dann die Entstehung sittlicher Regungen aus der Beobachtung der gesellschaftlichen Verhältnisse und den aus diesen sich ergebenden nützlichen und schädlichen Folgen unserer Handlungen zu erklären. Die Voraussetzung eines ursprünglichen Wohlwollens erscheint ihm dabei überflüssig; alle Wirkungen, die man diesem zuschreibt, seien aus dem subjektiven Empfindungsvermögen für Lust und Schmerz und der daran geknüpften Reflexion zu begreifen. Andererseits jedoch vermeidet er es nicht minder, mit Hobbes einen ursprünglichen Zu-

*) Essay concerning human understanding, B. 1, chap. 3.

**) Ebend. B. 2, chap. 20, 21.

stand des Kampfes anzunehmen: es genügt ihm festzustellen, daß von Anfang an das individuelle Streben nach Glück und die Scheu vor dem Schmerze, von der Reflexion unterstützt, die auf das Gemeinwohl gerichteten Bestrebungen erzeugen mußten. In dieser durch Erfahrung gewonnenen Erkenntnis des Nützlichen und Schädlichen erblickt er jene „Lux naturalis“, welche die allgemeinste Richtschnur des sittlichen Handelns sei. Aber wie wir Gott aus seinen Werken erkennen, so sollen wir auch der göttlichen Sittengebote durch die sittliche Erfahrung inne werden, und in diesem freilich veränderten Sinne behauptet er nun mit den Intellektualisten, das göttliche Sittengebot gelange zu uns durch das Licht der Natur. Schneller und sicherer seien wir jedoch in den Besitz desselben durch die Offenbarung getreten, die demnach nicht durch ihren Inhalt, sondern nur durch die Art ihrer Mitteilung an den Menschen von dem empirisch entstandenen natürlichen Sittengesetze verschieden sei*). In dieser Auffassung des Verhältnisses von Offenbarung und natürlicher Entwicklung klingt zum ersten Male ein Grundgedanke der rationalistischen Theologie der Aufklärungszeit an, wie ihn noch Lessing in seinen „Ideen über die Erziehung des Menschengeschlechts“ ausgeführt hat.

Von dem natürlichen Sittengesetz, von dem auf diese Weise das religiöse nur eine besondere Form ist, scheidet dann Locke außerdem das bürgerliche Gesetz, dem er als beschränkenden Faktor das Gebot der öffentlichen Meinung beifügt, da in ihr das bürgerliche Gesetz sein Korrektiv finde, das teils Mißbräuche verhüte, teils seine fortwährende Weiterbildung möglich mache**). Die Suprematie aber in diesem Triumvirat der Gesetze kommt weder dem politischen zu, wie bei Hobbes, noch dem religiösen, wie bei den Intellektualisten, sondern dem natürlichen auf der Grundlage der allgemeinen Lust- und Schmerzempfindungen und des Reflexionsvermögens empirisch entstandenen Sittengebot. Es ist dem durch Offenbarung vermittelten religiösen Gesetz überlegen; denn während es den nämlichen Inhalt hat, ist es das allgemeinere, jedem Menschen zugängliche. Es ist dem bürgerlichen Gesetz und dem Gesetz der öffentlichen Meinung überlegen, denn diese sind nur Betätigungen und Anwendungen des natürlichen Sittengesetzes. Sie sind aber allerdings — hierin bleibt

*) Ebend. B. 4, chap. 10, 18, 19. Reasonableness of the christianity, Works, 1751, Vol. II, p. 509.

**) Essay B. 2, chap. 28, § 7 ff.

auch bei Locke noch das politische Motiv maßgebend — diejenigen Betätigungen, die im praktischen Leben immer erst entscheiden können, was sittlich sei und was nicht*).

So kehrt in seiner Auffassung der Motive wie der Zwecke des Sittlichen Locke im wesentlichen zu den Anschauungen von Hobbes zurück. Motiv der Sittlichkeit bleibt ihm die Selbstliebe, Zweck das Gesamtwohl, das sich ihm ebenfalls aus dem Wohl aller einzelnen zusammensetzt. Doch vermeidet er die metaphysische Hypothese eines der Gesellschaft vorausgehenden Anfangszustandes und nimmt vielmehr stillschweigend an, die psychologischen Motive, die gegenwärtig den Menschen leiten, seien für ihn immer bestimmend gewesen und darum wohl auch immer von den nämlichen Wirkungen gefolgt. Unter diesen Motiven treten die affektiven in der Betonung von Lust und Schmerz als den eigentlichen Quellen unserer Handlungen etwas mehr hervor. Aber das Intellektuelle spielt doch noch die dominierende Rolle. Nur darum bekämpft Locke die Annahme eines ursprünglichen Wohlwollens, weil alles, was dieses leisten könnte, die Reflexion leiste. Lust und Schmerz bilden daher auch nicht eigentlich Motive des sittlichen Handelns, wie in dem antiken Hedonismus, sondern nur die Grundbedingungen desselben, während die Entscheidung über den Inhalt der Handlung immer von der Reflexion ausgeht. In dieser Beziehung vergleicht auch Locke noch die Anwendung der sittlichen Gesetze auf einzelne Fälle mit der Anwendung mathematischer Axiome, nur daß ihm freilich diese so wenig wie jene eingeborene Wahrheiten, sondern Resultate der Erfahrung und der von ihr geleiteten Einsicht und Überlegung sind.

Wie sehr diese Reflexionsmoral Ausdruck des allgemeinen Geistes ist, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunächst in England sich ausgebildet hatte, zeigt sich deutlich darin, daß die verschiedensten Richtungen, die in der Theologie und Moral dieser Zeit einander bekämpfen, in irgendeiner Weise sämtlich auf Lockes Verstandesphilosophie zurückgehen. An seine „Vernunftgemäßheit des Christentums“ knüpfen die Freidenker an, die Toland, Collins, Tindal u. a., die das vernunftgemäße Christentum vor allem als ein völlig dogmenfreies, als einen reinen Deismus, einen Gottesglauben ohne supranaturalistische Beimengungen ansehen, nur auf die Anschauung der Werke der Natur gegründet, so daß nun dieser

*) Essay B. 2, chap. 20, § 2 und 28, § 5.

Deismus leicht in einen materialistisch gerichteten Pantheismus übergeht*). Daneben beginnt hier bereits die später noch manchmal aufgetauchte Fiktion eine Rolle zu spielen, daß die so nach eigenem Bedürfnis gestaltete Religion das, seitdem nur durch Betrug und Aberglauben verfälschte, Urchristentum selbst sei. Von Lockes Empirismus ist aber auch der geistvolle Bekämpfer der Freidenker und Atheisten, Georges Berkeley, ausgegangen, dem gerade sein auf einem streng durchgeführten psychologischen Empirismus beruhender Gedanke eines rein geistigen, nur in Vorstellungen und ihren Verbindungen bestehenden Universums zur Stütze für den dem positiven Christentum eigenen mystischen Gehalt des Offenbarungsbegriffs wurde**). In Lockes Spuren wandelt endlich noch eine dritte, vornehmlich in der Theologie vertretene Richtung, die um diese Zeit den Intellektualismus der Cambridger Schule abzulösen oder, wie man vielleicht auch sagen könnte, den Mystizismus derselben in eine der Verstandesaufklärung adäquate Form zu übertragen begann: es ist die Richtung der theologischen Utilitätsmoral. Sie hat von Lockes Zeiten an bis in unsere Tage hauptsächlich in England, aber gewiß nicht bloß hier, zahlreiche Anhänger gezählt und gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Paleys Moralphilosophie vielleicht ihre beste Darstellung gefunden***). Ihr steht nicht, wie den Freidenkern und ihren Gegnern, das religiöse Problem im Vordergrund — das ist ihr durch die Offenbarung gelöst — sondern das ethische, das sie dadurch zu lösen sucht, daß sie den Standpunkt des reinen Offenbarungsglaubens mit dem der Reflexionsmoral verbindet. So erneuert sich hier im wesentlichen die nominalistische Zufallstheorie, übertragen in die Anschauungen der Aufklärung (S. 85 f.). Besteht der äußere Charakter der moralischen Handlung darin, daß sie nicht auf das eigene irdische Wohl, sondern auf das der Mitmenschen gerichtet ist, so sind ihre inneren Motive einerseits der Wille Gottes, welcher diese Art der Handlungen vorgeschrieben hat, und anderseits das Streben, die ewige Seligkeit zu erwerben, die als

*) So besonders bei John Toland, dem hervorragendsten dieser Freidenker. Vgl. dessen Pantheistikon, 1710. Übers. von L. Jensch, 1897.

**) Berkeley, Three dialogues between Hylas and Philonous, 1713. Deutsch von Raoul Richter, 1901.

***) William Paley, Principles of moral and political philosophy, 1785. Deutsch von Garve, 1788. Vgl. über ihn sowie über den vor ihm diesen theologischen Utilitarismus etwas gemäßigter vertretenden Butler: Jodl a. a. O. S. 189, 205 ff.

Belohnung denen versprochen ist, die dem Willen Gottes gehorchen. So wird hier das Sittengesetz zu einem äußeren Gebot, das weniger durch seinen eigenen Inhalt verpflichtet, als dadurch, daß es von Gott gegeben ist; und die Erfüllung der Pflicht wird zu einem Akt der Klugheit, da jeder Einsichtige die dauernden Güter den vergänglichen vorziehen muß. Der Mensch ist diesen Theologen nicht, wie einem Augustinus, von Natur böse, aber er ist von Natur egoistisch und kann daher nur durch ein System von jenseitigen Belohnungen und Strafen, wie sie das Evangelium in Aussicht stellt, zu einem sittlichen Leben veranlaßt werden. Unter den verschiedenen Gestaltungen der Reflexionsmoral ist diese sicherlich die oberflächlichste und im Grunde auch die unsittlichste. Trotzdem ist sie, neben der gewöhnlichen, weltlichen Form der Reflexionsmoral, wohl noch heute nicht ganz erloschen.

c. Optimismus und Perfektionismus.

In der englischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts macht sich bisweilen ein Zug geltend, der neben dem Standpunkt nüchterner Verständigkeit dieser ganzen Zeit eigen ist; es ist das Glücksgefühl des neu errungenen Kulturbesitzes, das auch die Welt und ihre Güter überall im günstigsten Lichte erblicken läßt. Von den dunkeln Seiten des Daseins will man nichts wissen; oder man ist geneigt, sie als die nun einmal nicht zu vermeidenden Zugaben und zuweilen wohl auch als die Hilfsmittel zur Erreichung um so höherer Güter anzusehen. Mit dieser optimistischen Stimmung verbindet sich dann aber leicht zugleich das Streben, sich selbst zur Erzeugung dieser Kulturgüter, die doch vor allem der Mitarbeit des Menschen ihre Existenz verdanken, immer fähiger und ihres Genusses würdiger zu machen: zu dem Optimismus bildet so die natürliche Ergänzung der Perfektionismus. Ihren fruchtbarsten Boden fand übrigens diese spezifische Tendenz der Aufklärung nicht in England, wo sich wirklich das äußere Leben durch den wachsenden Wohlstand des Landes und die Freiheit des einzelnen am günstigsten gestaltet hatte; auch nicht in Frankreich, wo in dem Gegensatz zwischen dem Glanz des Hofes, der Üppigkeit der höheren Stände und der Bedrückung und Armut des niederen Volkes bereits künftige Kämpfe sich vorbereiteten; sondern der Optimismus der Aufklärung war am schärfsten ausgeprägt gerade in dem Lande, wo das äußere Leben unter den Nachwehen des langen Religionskrieges immer noch armselig, die Kultur in Kunst und Wissenschaft zurückgeblieben

war, wo sich aber in weiten Kreisen die patriarchalische Sitte und im Gefolge der reformatorischen Bewegung der religiöse Sinn erhalten hatte: in Deutschland. Diese oft seltsame Mischung aus Dürftigkeit und Selbstzufriedenheit machte sich nirgends so augenfällig geltend, wie in den selbst zumeist eng begrenzten politischen Verhältnissen, in denen landesväterliche Fürsorge und despotische Willkür miteinander wechselten, um sich doch beide allmählich mit dem Geiste der Aufklärung zu erfüllen. So entstand der für die deutschen Zustände des 18. Jahrhunderts charakteristische aufgeklärte Absolutismus, der recht eigentlich jenen Optimismus und Perfektionismus des Zeitalters in sich selber verkörperte.

Darum ist es nun auch wohl kein bloßer Zufall, daß der Mann, der den Geist der deutschen Aufklärung am vollkommensten zum Ausdruck brachte, Leibniz, zwar aus den gelehrten Kreisen hervorgegangen ist, aber frühe schon seinen Hauptberuf in dem Leben des Staatsmanns gefunden hat. Jurist und Mathematiker, Naturforscher, Philosoph und Theolog daneben, hat er mehr als irgend ein anderer der Zeitgenossen sein Interesse allen Gebieten der Erkenntnis und des praktischen Handelns zugewandt; und neben dieser Universalität lebt in ihm auch noch jene schöpferische Genialität der Renaissance, die ihn befähigt, aus den mannigfachen Elementen, die Vergangenheit und Gegenwart ihm bieten, eine neue, eigenartige Weltanschauung zu bilden, die dann vornehmlich in der kritischen Bekämpfung Lockes und Spinozas festere Gestalt gewinnt. So steht Leibniz auf der Grenze der zwei Zeitalter. Die Systeme der Renaissance finden ihren Abschluß in dem seinen. Dieses selbst aber und seine ethische Lebensanschauung ist erfüllt von den Idealen der Aufklärung.

Leibniz selbst hat nirgends ein Hehl daraus gemacht, daß es ihm darum zu tun sei, mit seiner Philosophie so weit als möglich allen berechtigten Bedürfnissen entgegenzukommen. Insonderheit wünscht er die Philosophie mit der Theologie zu versöhnen, und er würde das höchste Ziel seines Strebens erreicht sehen, wenn es ihm gelänge, wie er sich in allzu kühnen Hoffnungen schmeichelt, auf dem Boden seines eigenen Systems die feindlichen christlichen Kirchen und Konfessionen zu vereinigen. Diese Akkommodationsbestrebungen machen ihn bei aller Genialität zu einem Eklektiker, der mit jedem Eklektizismus den Mangel teilt, daß sich vielfach widerstreitende Elemente bei ihm vereinigt finden. Aber das eine hat er mit Spinoza, dem einzigen seiner Zeitgenossen, den er in allem bekämpft,

gemein: seine Ethik ruht ganz auf seiner Metaphysik, während im letzten Grunde diese wieder von ethischen Postulaten getragen ist. So hat denn auch der metaphysische Gegensatz zwischen beiden Denkern schließlich religiös-ethische Motive. Für Spinoza ist die Substanz die absolute Einheit und Unendlichkeit alles Seienden. Leibniz faßt sie als das absolut selbständige Einzelwesen; erst die Unendlichkeit der Monaden in ihrer kontinuierlichen Abstufung von der niedersten zur höchsten bildet das Ganze der Dinge*). Spinozas religiöses Gefühl ist dementsprechend ganz Hingebung an Gott; in diesem Gefühl verschwindet jeder Gedanke an die Selbständigkeit des einzelnen. Seine Gottesvorstellung ist so sehr erfüllt von der Idee absoluter Unendlichkeit, daß ihm das Streben fern liegt, Prädikate, die dem Gebiete des endlichen und beschränkten Erkennens entnommen sind, wie das der Persönlichkeit, auf die Substanz zu übertragen. Wie die Gegensätze des Guten und Bösen in Gott verschwinden, so auch die persönliche Individualität, die dem inadäquaten, beschränkten Erkennen angehört. In Leibniz' individualistischer Substanzlehre dagegen erscheint es als eine notwendige Forderung, Gott selbst den Charakter der Persönlichkeit beizulegen, und damit sind dann auch alle jene weiteren Prädikate gegeben, die ihm in der religiösen Vorstellung zukommen. Er ist der Weltschöpfer und Weltlenker, er ist insbesondere der Schöpfer und Erhalter der sittlichen Weltordnung. Von hier aus wird es dann dem Philosophen nicht schwer, auch gegenüber den einzelnen kirchlichen Dogmen eine befreundete Stellung einzunehmen**). Trotz dieses Gegensatzes der metaphysischen Grundanschauungen bleibt aber eine Übereinstimmung in gewissen Voraussetzungen bestehen, zu denen eben die metaphysische Ethik als solche hinneigt. Die erste ist der Determinismus. Auch für Leibniz fließen alle Vorstellungen und Willensakte des Einzelwesens mit Notwendigkeit aus dessen ursprünglicher Natur, und ebenso leugnet er im Hinblick auf die Sittengesetze, daß Gott eine andere Weltordnung hätte hervorbringen können als die wirkliche***). Er sucht zwar diese Anwendung des Determinismus zu mildern, indem er zwischen einer metaphysischen und einer moralischen Notwendigkeit unterscheidet, und die Schöpfung einer anderen Welt für metaphysisch, nicht für

*) Leibniz, Opera philos. ed. Erdmann, p. 376, 705, 714.

**) Opp. ed. Erdmann, p. 411, 463, 532 seq., 708, 716.

***) Théodicée, opp. ed. Erdmann, p. 513 seq. Nouv. ess., liv. II, chap. 21, ebend. p. 249.

moralisch möglich erklärt, da die vorhandene vermöge der vorausgesetzten unendlichen Vollkommenheit Gottes auch notwendig die beste sein müsse. Doch diese Unterscheidung ist um so künstlicher und gezwungener, als gerade im Sinne der Leibnizschen Teleologie das moralisch Notwendige und das metaphysisch Notwendige zusammenfallen sollten. Ein zweiter Punkt der Übereinstimmung ist der Intellektualismus. Auch für Leibniz ist sittlich und vernunftgemäß handeln identisch; das Unsittliche ist ein Mangel, ein Irrtum, ein Erzeugnis verworrener Vorstellungen. Dem entspricht, daß schon in Leibniz' Erkenntnislehre der Gegensatz des klaren und verworrenen Erkennens vollständig jenem des adäquaten und inadäquaten bei Spinoza entspricht. Und wie bei diesem an das Erkennen der Affekt, an das höchste Erkennen der vollkommenste Affekt, die intellektuelle Liebe zu Gott, geknüpft ist, so kommt bei jenem zu der Vorstellung das Streben, zu der klaren Vorstellung ein klar bewußtes Streben, das mit Glückseligkeit verbunden ist und in der Liebe zu Gott und den Mitgeschöpfen besteht*).

Schon die verschiedene Art, wie beide den sittlichen Affekt der Liebe auffassen, zeigt nun freilich, welch bedeutsame Unterschiede der sittlichen Lebensanschauung hinter dieser metaphysischen Verwandtschaft verborgen liegen. Bei Spinoza ist die Liebe zu den Mitmenschen ein minderwertiger Affekt; seine Ethik bleibt egoistisch, mag es auch ein noch so veredelter und vergeistigter Egoismus sein: der amor intellectualis Dei und die Beseligung, die das Einzelwesen aus ihm für sich selbst schöpft, ist die einzige höchste Tugend und zugleich der höchste Lohn derselben. Leibniz setzt neben die Liebe zu Gott die zu den Mitmenschen. Da jedes Einzelwesen ein Spiegel der Welt und ein Ebenbild Gottes zugleich ist, so ist die Liebe zu den Mitmenschen immer auch Liebe zu Gott, und da wir gegenüber den Mitmenschen diese Liebe nur betätigen können, indem wir ihnen, nicht aber Gott Gutes zu erweisen vermögen, so ist die Liebe zu den Mitmenschen die Hauptquelle aller praktischen Sittlichkeit**). So ist diese Ethik nicht mehr egoistisch, sondern altruistisch. Tugend und Glückseligkeit sind nicht bloß individuelle Güter, sondern sie sind nur erreichbar im harmonischen Zusammenleben der Menschen. Dieser ethische Gedanke reflektiert sich auch in der auf

*) Nouv. ess., liv. II, chap. 21, p. 263. Princ. de la nature et de la grâce, ebend. p. 717.

**) De vita beata, a. a. O. p. 72. Nouv. ess., liv. II, chap. 20, p. 246. Defin. ethic., ebend. p. 670 usw.

dem Gedanken der Weltharmonie aufgebauten Metaphysik. Ebenso bewahrt nun aber diese von der Idee der Selbständigkeit der Einzelwesen erfüllte Metaphysik den Philosophen vor einer einseitigen Bevorzugung der altruistischen Tugenden, der Liebe und des Wohlwollens gegen andere. Die rein persönlichen Vorzüge schätzt er nicht minder hoch; ja sie verdienen insofern den Vorrang, als sie die Bedingungen für die Entwicklung der übrigen sind. Denn alle Tugend beruht auf klarem Erkennen, und dieses ist zunächst eine individuelle Eigenschaft, die erst in ihren Folgen auch zum Nutzen für andere ausschlägt. Darum sind überhaupt für Leibniz Tugend und Vollkommenheit identisch. Sittliche Bildung ist geistige Vervollkommenung in jeder Beziehung. Da jedoch die Vervollkommenung des Menschen der äußeren Mittel bedarf, so bilden Recht und Moral nicht getrennte Gebiete, sondern ein zusammengehöriges Ganzes. Alle Rechtsordnung ist von ethischen Gedanken erfüllt, und darum hat, wie schon die Römer erkannt, das „*jus strictum*“ zu seiner Ergänzung die „*aequitas*“, und es bedarf, wie Leibniz selber hinzufügt, der „*pietas*“, der Frömmigkeit, zu seiner Vollen- dung. In diesen Gedanken, mit denen er namentlich auch seinem Zeitgenossen Pufendorf gegenüber die Existenz des Völkerrechts zu begründen sucht, ragt Leibniz weit über die Naturrechtslehre seiner Zeit hinaus, die immer noch mit Hobbes in dem Schutzbedürfnis des einzelnen und in dem Zwang des Staatsvertrags die einzigen Grundlagen der Rechtsordnung sah*).

Sind Monadenlehre und prästabilisierte Harmonie mit einem bloß individuell und in gewissem Sinne egoistisch gedachten Tugendbegriff nicht vereinbar, so widerstreben sie jedoch nicht minder der aus der älteren Mystik noch in das System Spinozas übergegangenen Anschauung, daß die sittlichen Gegensätze nur eine relative Bedeutung besäßen, weil sie, allein für die endlichen Erscheinungen geltend, im Unendlichen verschwänden. Die Idee der Harmonie ist so innig geknüpft an den Gedanken der sittlichen Weltordnung, daß sie notwendig dazu führt, in die Ursubstanz, die höchste Monade, das Sittliche selbst, nur wie alle Vorstellungen in höchster Potenz, zu verlegen. Ausdrücklich wendet sich daher Leibniz gegen jene, wie er meint, irreligiöse Auffassung, die annehme, das Gute sei nicht von Gott geschaffen. Freilich scheint dies zu der Folgerung zu führen, daß auch das Böse von Gott gewollt sei; und er macht

*) Vgl. Gust. Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph, 1893.

daher die größten Anstrengungen, dieser Annahme zu entgehen. Daß die vorhandene Welt unter allen möglichen die beste ist, folgt ihm aus der unendlichen Güte und Vollkommenheit Gottes. Wenn gleichwohl das Böse in ihr vorkommt, so ist dies demnach ein Beweis, daß eine Welt ohne Übel überhaupt unmöglich ist. Er sucht dies nun teils durch den Hinweis darauf, daß das Gute erst durch den Kontrast mit dem Bösen seinen Wert gewinne, teils durch die Bemerkung, das Böse sei nicht selten ein Hilfsmittel zur Erreichung des Guten, begreiflich zu machen, — Gedanken, die längst in der scholastischen Philosophie zu ähnlichen Zwecken gedient hatten. Näher liegt seinem eigenen Philosophieren die Idee, daß das Böse ein Mangel, der Mangel aber ein notwendiger Bestandteil jeder Entwicklung sei. So kann auch auf sittlichem Gebiet das Vollkommene sich nur entwickeln, indem es allmählich aus dem Unvollkommenen hervorgeht*). Gezwungener sind Leibniz' Bemühungen, Gott von der direkten Hervorbringung des Bösen zu entlasten. Er soll es nicht geschaffen, sondern nur zugelassen haben; er sei dessen *causa deficiens*, nicht *efficiens*, wieder ein Kunstgriff, den er dem Apparat der Scholastik entnimmt**). Mit diesen Ausführungen in nahem Zusammenhang stehen die sonstigen, zumeist scholastische Argumentationen in erneuter Form wiederholenden Akkommodationsbestrebungen an die kirchlichen Lehren, die Unterscheidung des Übervernünftigen vom Widervernünftigen zum Behuf der Erklärung des Wunders, und die mannigfachen anderen Versuche, spezifisch christliche Dogmen philosophisch zu deuten.

Findet in allem dem der theologische Rationalismus der Aufklärung mit jener Anpassung an das kirchliche Dogma, wie er besonders der deutschen Wissenschaft des 18. Jahrhunderts eigen ist, in der Leibnizschen Philosophie seine klassische Ausbildung, so kommt nun dazu aber noch ein weiterer Gedanke, der wiederum zum Teil über den Anschauungskreis der Aufklärung hinausreicht. Es ist die Idee der Entwicklung, von der die Monadologie erfüllt ist. Das Ganze der Welt bildet eine Stufenfolge von Entwicklungen, die von dem niedersten bis zum höchsten der Wesen alle möglichen Grade der Klarheit der Vorstellungen durchläuft. Nicht minder ist die individuelle Seele dem Gesetz der Vervollkommnung unterworfen. Die anfänglich dunkeln Vorstellungen erheben sich in ihr unter der Mitwirkung der Erfahrung zu immer größerer Klarheit. Dabei ge-

*) *Théodicée*, part. II, p. 539 ff.

**) Ebend. p. 547.

langt nichts in die Seele, was nicht von Uranfang an in ihr läge. Denn auch die Erfahrung ist eine Selbstentwicklung, die vermöge des Gesetzes der kontinuierlichen Stufenfolge aller Wesen in Beziehung steht zu dem, was sich in anderen Monaden ereignet. Von diesen Anschauungen aus wendet sich Leibniz gegen Lockes Beweisführung, daß die sittlichen und andere Wahrheiten durch die Erfahrung erworben seien *). Freilich sind uns diese Wahrheiten nicht, wie Descartes und die englischen Intellektualisten angenommen hatten, als fertige Erkenntnisse angeboren, sondern wir tragen sie in uns als dunkle Triebe. Leibniz beruft sich hier auf das natürliche Gefühl der Humanität, den Trieb nach Geselligkeit, das Gefühl für Würde und Schicklichkeit, die der Mensch schon ohne Erziehung besitze, die aber allerdings durch Erziehung und Erfahrung verstärkt würden. So besteht überhaupt die Erkenntnis des Sittlichen, wie alle Erkenntnis, darin, daß sich ursprünglich dunkle Vorstellungen zu größerer Klarheit erheben. Damit bringt Leibniz ein Moment zur Geltung, das der bisherigen Ethik gefehlt hatte, obgleich es in den natürlichen Bedingungen des sittlichen Lebens, namentlich in den religiösen Gestaltungen desselben, deutlich vorgebildet liegt: das Streben nach dem Ideal. Dieses Streben kann sich nur stufenweise seinem Ziel nähern, und das beschränkte menschliche Wollen kann das Ideal nie ganz erreichen. Gleichwohl ist die Aufstellung solcher Zielpunkte und die allmähliche Annäherung an sie eine Tatsache der Erfahrung, die für Leibniz zugleich eine willkommene Bestätigung der metaphysischen Voraussetzungen seiner Ethik bildet. Jedes Wesen strebt der Vollkommenheit zu, Vollkommenheit aber ist Tugend. So erstreckt sich bei ihm die Tugend — er nähert sich darin wieder der antiken Ethik — auf alle Seiten des menschlichen Wesens; die höchsten Tugenden gehen aber aus der Betätigung der Vernunft hervor. Sie bestehen in dem Streben nach vollkommener Erkenntnis und in der auf der Erkenntnis unserer Stellung in der Welt beruhenden Liebe zu Gott und zu unseren Mitgeschöpfen.

Nicht diese in so manchem an Spinozas „*amor intellectualis Dei*“ erinnernde Beziehung zum Universum, sondern die Ideen der Vervollkommnung und der Entwicklung sind es, die hier als die entscheidenden hervortreten. Freilich bleibt der Begriff der Entwicklung gerade in seiner ethischen Bedeutung durchaus individuell. Das System der universellen Harmonie enthält zwar auch

*) *Nouv. ess.*, liv. II, chap. 28, a. a. O. p. 285.

den Gedanken der universellen Entwicklung, aber dieser ist, wie jenes System selbst, nur auf das kosmische Ganze gerichtet. Was zwischen dem Individuum und diesem Ganzen liegt, die geschichtliche Entwicklung, wird kaum in Andeutungen berührt. Hierin bleibt auch ein Leibniz in den Schranken seiner Zeit. Sein ethisches Ideal ist die individuelle Vollkommenheit. In dem Streben nach ihr besteht die Sittlichkeit. Immerhin, selbst in dieser individuellen Beschränkung, hat das Prinzip der Entwicklung der deutschen Aufklärung einen eigenartigen Charakter gegeben, und es hat hier in seinen weiteren Folgewirkungen schließlich über den Gedankenkreis der Aufklärung selber hinausgeführt. So kam es, daß, als gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Männern wie Lessing und Herder die Idee der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit wieder lebendig wurde, diese Idee, die in ihren Folgewirkungen das Gebäude der Verstandesaufklärung zerstörte, doch auf die nämliche Leibnizsche Philosophie sich stützte, die dereinst das Fundament jenes Gebäudes gewesen war. Überhaupt hat daher unter allen Bestandteilen dieser Philosophie kaum einer so fruchtbar auf die folgende Zeit eingewirkt wie die Idee der Vervollkommnung. Seine nächste Ausbildung erfuhr aber dieser der Stimmung der Zeit entgegenkommende individuelle Perfektionismus durch Wolff und seine Schule und durch die an diese sich anschließende deutsche Aufklärungs- und Popularphilosophie.

Christian Wolff hat in der Ethik vielleicht noch weniger als in anderen Teilen der Philosophie eine selbständige Bedeutung. Dennoch hat er gerade hier das Verdienst, die zerstreuten Gedanken von Leibniz gesammelt, zu einem systematischen Ganzen verarbeitet und auf die verschiedenen Lebensgebiete angewandt zu haben. Obwohl das mit einer Breite geschah, die besonders die moralischen und rechtsphilosophischen Werke Wolffs für uns heute zu einer kaum genießbaren Lektüre macht*), so hat er doch dadurch auf seine Zeit stark eingewirkt, und ihm ist es hauptsächlich zu danken, wenn der Leibnizsche Perfektionismus das Grundthema der deutschen Moralphilosophie des vorigen Jahrhunderts geworden ist. Dabei treten

*) Das Wesentliche findet sich übrigens in den kürzeren deutschen Werken: Vernünfftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, 6. Aufl., 1739. Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, 4. Aufl., 1736. Für die teleologische Grundlage der praktischen Philosophie Wolffs kommt außerdem in Betracht: Vernünfftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, 1723.

jedoch schon bei Wolff zwei Schwächen hervor, die bei Leibniz teils wegen der allgemeineren Natur seiner Ausführungen, teils auch wegen seiner tieferen Auffassung der ethischen Probleme minder fühlbar sind. Die erste besteht in der stark betonten individuellen Beschränkung des Perfektionismus, die einzelne Nachfolger Wolffs, wie Moses Mendelssohn, die Frage, ob die Menschheit im großen der Vervollkommnung fähig sei, geradezu verneinen läßt. Die zweite Schwäche, gleichfalls eine Erbschaft der Leibnizschen Philosophie, besteht in dem Vorwalten des Intellektualismus, der jetzt infolge jener nüchternen Verständigkeit immer mehr in einen oberflächlichen Utilitarismus übergeht. Das Vollkommene wird dem Nützlichen gleichgesetzt. Schon bei Wolff kommt diesem moralischen Utilitarismus die äußerliche Teleologie, die seine Naturauffassung beherrscht, zu Hilfe, und in der er freilich wieder ein Interpret einer allgemeinen geistigen Strömung der Zeit ist, wie sie in der didaktischen Poesie und in der theologisch-teleologischen Betrachtungsweise der Naturwissenschaft zum Ausdruck kommt. Wenn, wie es der Grundgedanke dieser Teleologie ist, die ganze Naturordnung nur zum Besten des Menschen besteht, so ist davon die selbstverständliche moralische Anwendung, daß der Mensch die Dinge in bezug auf den Nutzen, den sie ihm gewähren, zu prüfen und danach zu handeln habe. In allen diesen Beziehungen findet die Ethik der deutschen Aufklärung außerdem eine wichtige Unterstützung in der Moralphilosophie Lockes und der auf ihn folgenden theologischen Utilitarier, deren Schriften im 18. Jahrhundert auch in Deutschland eine große Verbreitung gewonnen hatten.

Eine Reaktion gegen diese einseitige Richtung der Verstandesaufklärung und ihre zunehmende Verflachung konnte nicht ausbleiben. Sie ist auf englischem und auf deutschem Boden in sehr verschiedener Weise, jedesmal aber in engem Anschluß an die den beiden Ländern eigentümlichen Richtungen des Denkens eingetreten. In England forderte die Reflexionsmoral durch ihre streng empirische Richtung selbst allmählich die Geltendmachung der inneren Erfahrung heraus: es vollzog sich eine psychologische Krisis, die in ihren weiteren Folgen den Standpunkt der reinen Verstandeserkenntnis, von dem man ausgegangen war, beseitigte. In Deutschland führte die dem Leibnizschen Perfektionismus immanente Idee der Entwicklung allmählich zu ihrer Ausdehnung auf die Geschichte; und gleichzeitig mit den geschichtsphilosophischen Versuchen eines

Lessing und Herder zerstörte Kants Kritik die rationalistische Theologie und die utilitarische Teleologie Wolffs und seiner Schule.

d. Das psychologische Problem und die Moral der sympathischen Gefühle.

Die Reflexionsmoral der englischen Aufklärung war ein im Grunde genommen naiver Versuch gewesen, über die Motive des sittlichen Handelns auf dem Boden der bloßen Erfahrung Rechenschaft zu geben. So sehr aber die hier geübte Methode der Interpretation durch nachträglich ersonnene Reflexionsmotive in die Irre gehen mochte, so lag doch in der ernstesten Absicht, streng empirisch zu verfahren, ein gewisses Korrektiv solcher Irrungen. Denn es mußte nun allmählich die Frage sich aufdrängen, inwieweit denn die angenommenen Beweggründe des menschlichen Tuns mit den wirklich im eigenen Bewußtsein zu beobachtenden übereinstimmten. So entwickelten sich die ersten Versuche einer Psychologie der moralischen Motive. Je nüchterner und vorurteilsloser man dabei zu verfahren bemüht war, um so unvermeidlicher wurde jedoch diese psychologische Betrachtungsweise über den Standpunkt der Verstandesaufklärung hinausgetrieben. Man konnte nicht umhin, der in der Reflexionsmoral ganz zurückgetretenen Gefühlsseite des Seelenlebens seine Aufmerksamkeit zu schenken. Während so in dieser ein für den bisherigen Maßstab der Verstandesaufklärung inkommensurables Moment in den Gesichtskreis trat, drängte gleichzeitig die psychologische Vertiefung in die Probleme zum Zweifel an den überlieferten religiösen Vorstellungen, welche die Verstandesaufklärung, die so viel als möglich mit der öffentlichen Meinung in Übereinstimmung bleiben wollte, zumeist ruhig beibehalten hatte. So kam es, daß sich diese empirische Gefühlsmoral auf der einen Seite mehr und mehr von den Bahnen der Verstandesaufklärung entfernte, und daß sie auf der anderen mit der folgerichtigen Durchführung des Prinzips der Aufklärung, nichts als wahr anzuerkennen, was nicht für den Verstand überzeugend nachzuweisen sei, weit mehr Ernst machte. Darum bereitet diese Richtung, obgleich sie selbst inmitten der Aufklärung steht, in doppelter Weise deren Sturz vor: einmal durch die Geltendmachung neuer, außerhalb des Gesichtskreises der Verstandesphilosophie liegender Motive und sodann durch eine vorurteilslose kritische Prüfung der überkommenen Begriffe.

Hatte die Reflexionsmoral den Begriff der „Lux naturalis“, wie

ihn das Zeitalter der Renaissance aufgestellt, unter völliger Abstreifung seiner mystischen Nebenbedeutung zur Ausbildung gebracht, so war es ein zweiter, in der Ethik der Renaissance hervorgetretener Gedanke, der Ursprung des menschlichen Tuns aus dem Affekt, den die Gefühlsmoral wieder aufnahm. So ist denn auch der Schriftsteller, in dessen Werken zum ersten Male diese Seite wieder anklingt, Shaftesbury, in seinem Denken und Fühlen und in dem ihm eigenen künstlerischen Sinn fast mehr ein Nachgeborener der Renaissance als ein Kind der Verstandesaufklärung. Er hat ein offenes Auge für das Ursprüngliche im Menschen, das nicht erst durch Reflexion Vermittelte, und er erkennt klar, daß eben hierin, in dieser Verschüttung des ursprünglichen Fühlens und Handelns, der große Fehler der Verstandesphilosophie liege. In der unmittelbaren Ursprünglichkeit der sittlichen Triebe erblickt er den zwingenden Beweis dafür, daß dieselben nicht erst aus der Erwägung über ihre nützlichen oder schädlichen Folgen entstehen können, sondern daß sie auf Affekten und Neigungen beruhen, die in der natürlichen Organisation des Menschen ihre Quelle haben. Diese Eigenschaften können immer erst nachträglich zu Gegenständen des Nachdenkens gemacht werden, wo dann die sittlichen Urteile aus ihnen hervorgehen. Jener ursprünglichen Affekte gibt es aber nach Shaftesbury drei: 1) soziale, die auf das Wohl der Gemeinschaft gerichtet sind; er bezeichnet sie, um ihre enge Beziehung zur menschlichen Natur hervorzuheben, als „natürliche Neigungen“; 2) egoistische, die nur das eigene Wohl bezwecken; und 3) solche, die weder zum eigenen noch zum allgemeinen Wohl dienlich sind, und die er „unnatürliche Affekte“ nennt: hierher gehören Haß, Zorn und die Leidenschaften überhaupt. Die Sittlichkeit besteht ihm nun in dem richtigen Verhältnis der sozialen und der egoistischen Affekte und in dem Fehlen derjenigen, die weder für das eigene noch für das Gemeinwohl dienlich sind*).

Damit kehrt Shaftesbury zu dem Grundgedanken der aristotelischen Ethik zurück: das Sittliche ist ihm das Maßvolle, Harmonische. Doch die Art der Maßbestimmung ist bei ihm eine andere: nicht allgemein in der richtigen Mitte zwischen entgegengesetzten Eigenschaften, sondern in der richtigen Mitte zwischen den auf das Ge-

*) An inquiry conc. virtue and merit, 1711. Deutsche Übersetzung in des Grafen v. Shaftesbury Werken, Bd. 2, Buch II, 1776. Vgl. auch v. Gizycki, Die Philosophie Shaftesburys, 1876, S. 73 ff.

meinwohl und den auf das eigene Wohl gerichteten Neigungen besteht ihm die Tugend. Indem er den sozialen Neigungen die gleiche Ursprünglichkeit einräumt wie den egoistischen, setzt er sich in den bestimmtesten Gegensatz zu Hobbes, aber auch zu Locke. Er denkt optimistisch von der menschlichen Natur. Nicht wild und feindselig gesinnt gegen seinesgleichen ist ursprünglich der Mensch, sondern friedlich und wohlwollend; aber freilich liegt dieser Kern der Menschenliebe meist nicht unmittelbar zutage, sondern er bedarf der Entwicklung und ist der Vervollkommnung fähig*). Dies leistet die sittliche Erziehung, und ganz besonders die Selbsterziehung, die uns über unser eigenes Wesen zu innerer Klarheit verhilft. Darum ist das Sittliche, so sehr es in der Natur begründet ist, doch eine Kunst, und es wird dadurch noch verwandter dem Schönen, dem es ohnehin durch den Begriff des Maßes und der Harmonie, dem beide sich unterordnen, nahe steht. Auch darin gleicht es dem Schönen, daß es unmittelbar und durch sich selbst Befriedigung schafft. Die Glückseligkeit ist daher ein Bestandteil der Sittlichkeit, nicht erst eine Folge derselben. Noch Locke hatte der Belohnungen und Bestrafungen, die an die Befolgung und Nichtbefolgung des Sittengesetzes gebunden sind, nicht entbehren können. Gegen diese Auffassung wendet sich Shaftesbury: die Sittlichkeit trägt ihren Lohn in sich selber; sie ist mit der höchsten inneren Befriedigung verbunden und bedarf daher nicht einer äußeren Richtschnur, an der sie gemessen wird, sondern sie selbst dient als Maßstab für den Wert aller Leistungen.

Hiermit verändert sich zugleich das Verhältnis des Sittlichen zum Religiösen. Dieses empfiehlt sich nur durch seine Übereinstimmung mit der natürlichen Sittlichkeit. Wenn wir an einen Gott glauben, so legen wir damit den Prädikaten gut und gerecht eine wahrhafte Existenz bei; darum können wir aber unmöglich diese Prädikate selbst wieder aus dem Willen Gottes ableiten. Ist auf diese Weise Shaftesbury eifrig bemüht, die Ethik aus den Banden der Theologie zu befreien, so ist er doch weit davon entfernt, den ethischen Wert der Religion gering zu achten. Die wahre Religiosität, der Glaube an eine Gottheit, die selbst ein Vorbild sittlicher Vollkommenheit ist, fördert die Sittlichkeit, indem sie uns antreibt, diesem Vorbilde nachzustreben. Dagegen sind der Aberglaube und der religiöse Fanatismus schlimmere Feinde derselben

*) Die Moralisten, eine philosophische Rhapsodie. Ebend. Tl. 2, Abschn. 4.

als der Atheismus: dieser verhält sich wenigstens indifferent, jene aber zerstören das natürliche Gefühl von Recht und Unrecht und erzeugen unsittliche Neigungen*).

In diesen Folgerungen tritt der Unterschied Shaftesburys von Locke und den Intellektualisten am schärfsten hervor. Eine innere Identität des Sittlichen und des wahrhaft Religiösen hatten auch diese gelehrt. Aber das religiöse Gebot galt ihnen als koordiniert dem natürlichen Sittengesetz; selbst Locke hatte zugestanden, daß das letztere durch jenes seine stärkste Bekräftigung empfangen. Shaftesbury kehrt das Abhängigkeitsverhältnis um: das Sittengesetz hat sich nicht durch seinen religiösen Ursprung, sondern das religiöse Gebot hat sich durch seinen sittlichen Inhalt als wahr zu legitimieren. Viel bedeutsamer noch ist der Schritt, den er in der psychologischen Motivierung des Sittlichen tut, indem er hier mit dem Standpunkt der Reflexion und der Nützlichkeitsbetrachtungen, den seine sämtlichen Vorgänger einnehmen, vollständig bricht. Das Urteil über Gut und Böse geht der Vorstellung des Guten und Bösen nicht voran, sondern folgt ihr nach. Ist auf diese Weise das natürliche Sittengesetz vor jeder Reflexion in uns wirksam, so kann aber sein Inhalt nur in einem Affekt oder in einem Verhältnis von Affekten bestehen; und da sich alles sittliche Handeln teils auf uns selbst, teils auf unsere Mitmenschen bezieht, so bietet sich unmittelbar die Harmonie zwischen den egoistischen und den sozialen Affekten als dieses Verhältnis dar. Ist so psychologisch das Sittliche von der Reflexion unabhängig, so kann nun endlich der Zweck desselben nicht mehr in der Aussicht auf Belohnungen und Bestrafungen, weder in diesem noch in einem jenseitigen Leben, bestehen; auch der Nutzen kann höchstens als ein Nebenerfolg der sittlichen Handlung, nicht als ihr letztes und hauptsächlichstes Ziel gelten. Als solches bleibt vielmehr die innere Glückseligkeit, die unmittelbar mit dem sittlichen Leben verbunden ist. So wird die Autonomie des Sittlichen nach allen Richtungen festgehalten. Das Sittliche ist autonom: 1) gegenüber der Religion, der es Gesetze gibt, statt solche von ihr zu empfangen; 2) nach seinen Motiven, denn es entspringt nicht aus der Reflexion über äußere Erfolge, sondern aus der menschlichen Organisation und den ihr eingepflanzten Affekten; 3) nach seinen Zwecken, denn diese bestehen nicht in dem äußeren Nutzen der Handlungen oder in ihrer

*) Über die Tugend, Buch I, Tl. 3.

Belohnung, sondern in dem inneren Gefühl der Beseligung, welches das sittliche Erlebnis begleitet.

Trotz der hohen Vorzüge, die diese Theorie durch die Trennung des Sittlichen von fremden Beweggründen und durch den Wert, den sie den Gefühlen und Affekten im Gegensatze zur Reflexion anwies, unverkennbar besitzt, konnte sie doch nicht in allen Beziehungen befriedigen. Besonders darin machte sich eine Lücke fühlbar, daß sie die Tatsache der sittlichen Verpflichtung nicht begreiflich machte. Je mehr sie bestrebt war, das Sittliche als ein natürliches Erzeugnis der menschlichen Organisation aufzufassen, um so mehr mußte ihr der Begriff der Pflicht unter den Händen entweichen. Wie das Schöne, mit dem das Sittliche in nächste Verbindung gebracht war, nichts von ihr enthält, so wurde höchstens die befriedigende Wirkung sittlicher Regungen verständlich, nicht die tiefe, mit dem ästhetischen Mißfallen unvergleichbare Unbefriedigung, die das Bewußtsein der Schuld begleitet. Die optimistische Weltanschauung des Philosophen gab allenfalls über die subjektiven Wirkungen des Guten, nicht über die des Bösen Rechenschaft. Hier hatten Locke und die Intellektualisten trotz ihrer mangelhaften psychologischen Auffassung den praktischen Forderungen mehr entsprochen, indem sie auf das subjektiv oder objektiv verpflichtende Gesetz hinwiesen, dessen Verletzung innere und äußere strafende Folgen nach sich ziehe. Hatte man diesen Weg der Reflexionsmoral als ungangbar erkannt, so erhob sich daher die Frage, ob nicht der verpflichtende Charakter des sittlichen Gewissens ebenfalls in der Gefühlsseite des Seelenlebens seinen Ursprung habe. Dies ist die Frage, die nunmehr in der folgenden Zeit von der schottischen Gefühlsmoral gestellt und, soweit es ihre Hilfsmittel erlauben, beantwortet wird.

In diesem Sinne ist der erste Vertreter dieser Moral, Francis Hutcheson, vor allem bemüht, den spezifischen Wert der sittlichen Gefühle sicherzustellen und sie von den ästhetischen, mit denen sie bei Shaftesbury zusammengefloßen waren, zu scheiden*). In einer bloßen Harmonie zwischen egoistischen und sozialen Trieben kann das Sittliche nicht bestehen; hiergegen spricht das unbedingte Übergewicht, das in unserer Beurteilung der Sympathie gegenüber allen selbstischen Neigungen eingeräumt wird. Nicht eine solche Harmonie, sondern der Sieg der reinen uninteressierten Liebe über alle anderen Willensrichtungen erweckt unsere Zustimmung.

*) *Philosophia moralis*, 1745, lib. I, cap. I, § 9—13, cap. II, § 5—12, cap. V.

Frömmigkeit und Güte sind daher nach Hutcheson die einzigen Tugenden; die eigene Vervollkommenung hat nur dann einen Wert, wenn sie sich auf diese Tugenden gegen Gott und die Mitmenschen bezieht. Der Sieg der selbstlosen Neigungen kann aber nur durch einen spezifischen Affekt der Billigung zustande kommen, der sich mit jeder wohlwollenden Regung verbindet. Dieser beruht weder auf der Reflexion über den Nutzen einer Handlung, noch auf einem göttlichen Machtgebot, noch auf der Erkenntnis der Wahrheit gewisser Sätze, sondern er ist ein angeborener Sinn oder Instinkt, der jedoch verschiedene Grade der Entwicklung unterscheiden läßt. Die Vernunft hat somit für das Sittliche nicht, wie es die Verstandesmoral voraussetzt, eine primäre, sondern bloß eine sekundäre Bedeutung, insofern sie uns die sittlich wertvollen Genüsse von den wertlosen unterscheiden lehrt und zur Erkenntnis der sittlichen Weltordnung und der sie erhaltenden Macht und Güte Gottes verhilft. Dieser Gedanke ist zugleich maßgebend für das Verhältnis zur Religion. Der Hauptwert dieser liegt in den unendlichen sittlichen Eigenschaften, die wir Gott beilegen; der äußere Kultus aber ist in einem Trieb nach gemeinsamer Gottesverehrung und damit in der nämlichen geselligen Natur des Menschen begründet, aus der alle wohlwollenden Neigungen entspringen*).

Indem Hutcheson der Verstandestätigkeit durchaus nur eine untergeordnete Bedeutung auf sittlichem Gebiete zugesteht, hat in ihm die Richtung der Gefühlsmoral eigentlich schon ihren Höhepunkt erreicht. Sie war jedoch zugleich in eine Einseitigkeit verfallen, die ihre Korrektur erforderlich machte. Einseitig war sie in doppelter Beziehung: einmal, weil sie den sittlichen Affekt nur in das Wohlwollen verlegte und deshalb der persönlichen Tüchtigkeit nur von diesem Gesichtspunkte aus einen sittlichen Wert zugestand; sodann, weil sie nicht bloß die sittlichen Gefühlsregungen, sondern auch die Billigung und Mißbilligung, die doch immer eine gewisse Vergleichung und Beurteilung voraussetzen, für den Affekt in Anspruch nahm. In beiden Beziehungen wird Hutcheson durch David Hume ergänzt und weitergebildet**). Indem dieser den ersten jener

*) Ebend. cap. IV.

**) Mit Hume berührt sich auch in seiner ethischen Theorie sein Zeitgenosse David Hartley, insofern er hier ebenfalls der Assoziation eine wichtige Rolle zuweist. Er steht aber durch seine intellektualistische Anwendung dieses Prinzips außerhalb der Entwicklung der Gefühlsmoral, und nähert sich durch seine Auffassung der Religion der Cambridger Schule. Vgl. über ihn Jodl a. a. O. S. 196 ff.

Mängel zu beseitigen sucht, verlegt er wieder, wie Shaftesbury, das Sittliche in eine harmonische Vereinigung von Eigenschaften, unter denen er neben den sozialen auch individuelle, die ihrem Träger selbst zum Nutzen gereichen, und andere, die gleichzeitig dem Handelnden und seinen Nebenmenschen vorteilhaft sind, anerkennt*). Hume verlangt daher eine vollkommene Ausbildung aller dieser Seiten der Menschennatur. Da sie auf natürlichen Anlagen beruhen, so bekämpft er diejenigen Ethiker, die in der Freiwilligkeit gewisser Handlungen ein Kennzeichen ihres sittlichen Charakters sehen. Vielmehr erscheint ihm eine Handlung darum nicht minder wertvoll, wenn sie aus der natürlichen Anlage des Charakters mit innerer Notwendigkeit folgt**). Läßt er in dieser Beziehung wieder das Sittliche mit dem Natürlichen zusammenfließen, so hebt er aber doch einen wesentlichen Unterschied desselben von anderen natürlichen Gefühlen hervor. Er besteht darin, daß unsere moralischen Affekte nicht bloß, wie die sinnlichen, von dem augenblicklichen Genuß angeregt werden, sondern daß sie eine vollkommen objektive und uninteressierte Beschaffenheit gewinnen, indem wir moralisches Wohlgefallen an Handlungen empfinden, die uns selbst nicht den geringsten Nutzen, ja die uns unter Umständen Schaden bringen, oder indem wir die sittliche Größe von Personen bewundern, die in einer längst entlegenen Zeit gelebt haben. Dieses allgemeine Wertgefühl für moralische Eigenschaften und Handlungen ist die Sympathie. In seinem älteren Werke „über die menschliche Natur“ sucht er diese aus dem auch auf anderen Gebieten von ihm zur Geltung gebrachten Assoziationsprinzip abzuleiten. Ursprünglich erzeuge bei moralischen Eindrücken das Nähere unser Gefühl intensiver als das Fernere. Aber durch Erfahrung lernten wir allmählich unsere Gefühle und die Werturteile, die sich auf sie gründen, von diesem Einfluß befreien, und es nehme dann im Gegenteil durch die Wirkung, welche die Größe der Entfernung auf die Einbildungskraft ausübe, unsere Bewunderung mit der zeitlichen Ferne der Personen oder Handlungen zu***). Dieses Gefühl der Sympathie, das wir so für Handlungen empfinden, die uns selbst durchaus nicht berühren, hat aber gleichwohl nach Hume eine egoistische Wurzel. Denn wir würden Sympathie mit der Tugend nicht fühlen, wenn wir uns nicht selbst in Gedanken an die Stelle derjenigen versetzten, die Nutzen

*) Inquiry conc. the principles of moral, Sect. IX.

**) Inquiry usw., App. IV.

***) Treat. on hum. nature, Bd. 2, P. III, Sect. VII, VIII.

und Vorteil von der tugendhaften Handlung davontragen. Die Sympathie Humes ist somit sehr verschieden von jenem Affekt des Wohlwollens und der allgemeinen Menschenliebe, den Hutcheson zur Basis seiner ethischen Theorie gemacht hatte. Dieser ist selbstlos, jene stammt ursprünglich aus der Selbstliebe. Nur im Endziel treffen beide zusammen, indem sie das Zustandekommen interesselloser sittlicher Werturteile und Handlungen fordern*).

In allen diesen Ausführungen steht Hume auf dem Boden der Gefühlsmoral. Teils erweitert er den einseitigen Sittlichkeitsbegriff Hutchesons, teils ist er bemüht, eine tiefere psychologische Motivierung der sittlichen Billigung und Mißbilligung zu gewinnen. Doch eine Schwäche hat diese Motivierung. Indem sie zwischen den sittlichen und anderen natürlichen Affekten keinen prinzipiellen Unterschied anerkennt, gibt auch sie wiederum über die Entstehung sittlicher Normen von verpflichtender Kraft und über die eminente Wertdifferenz, die infolgedessen zwischen dem Sittlichen und allen anderen Lebensgebieten entsteht, keine zureichende Rechenschaft. Diese Lücke, die ihm nicht entgehen konnte, ist es vielleicht gewesen, die Hume veranlaßte, zur Ergänzung seiner Theorie wesentliche Bestandteile der bisherigen Reflexionsmoral zu Hilfe zu nehmen.

Während nämlich alle sonstigen sittlichen Urteile nach ihm auf Sympathie und demnach indirekt auf der Selbstliebe beruhen, soll es eine moralische Eigenschaft geben, die von vornherein vollkommen selbstlos auftrete und daher auch aus dem Sympathiegefühl nicht abgeleitet werden könne: die Gerechtigkeit**). Soweit unsere natürlichen Gefühle uns bestimmen, sind wir parteiisch für uns selbst und ungerecht gegen andere. Auch die Sympathie kann daran nichts ändern, da auch bei ihr das Ich den Mittelpunkt bildet, auf den sich schließlich alle Affekte und Urteile beziehen. Bei der Gerechtigkeit ist dies anders. Sie kann daher, wie Hume meint, nicht zu den natürlichen Tugenden gerechnet werden: sie ist keine dem Menschen ursprüngliche Eigenschaft, beruht nicht auf einem unmittelbaren Gefühl, sondern setzt Verstand und Überlegung voraus. Insofern ist sie eine künstliche Schöpfung, womit freilich keineswegs gesagt sein soll, daß ihre Entwicklung auch unterbleiben könnte; vielmehr ist diese ebenso notwendig wie die der übrigen sittlichen Eigenschaften. Doch während die letzteren aus der ursprünglichen Natur des Menschen hervorgehen, ist jene eine Art Erfindung zu nennen,

*) Treat., Bd. 3, P. I, III, Sect. I. Inquiry usw., Sect. V, P. II und App. II.

**) Treat., Bd. 3, P. II. Inquiry, Sect. III.

die erst auf Grund der Erwägung der Verhältnisse sich vollzieht, in denen sich der Mensch zu anderen Menschen, namentlich mit Rücksicht auf das ihm und ihnen zugehörige Eigentum, befindet. Die Entstehung der Gerechtigkeit setzt also nicht bloß mancherlei empirische Bedingungen, sondern auch eine Reflexion über diese voraus. Sie kann nur aus der Erwägung entspringen, daß wir durch eine Einschränkung unserer selbstischen Triebe mehr gewinnen, als wenn wir denselben frei die Zügel schießen lassen. So ist der Gerechtigkeitssinn eine Korrektur der natürlichen Triebe, die schließlich ebenso wie diese in der Selbstliebe ihre letzte Quelle hat. Eine solche Korrektur, meint Hume, müsse von Anfang an die Reflexion gegenüber den natürlichen Trieben ausgeübt haben, und es seien darum die Annahmen eines Naturzustandes, wo die letzteren allein geherrscht hätten, eines ursprünglichen Kampfes aller mit allen oder eines goldenen Zeitalters, lediglich als Fiktionen anzusehen*). Solche Fiktionen könnten als Gedankenexperimente einen gewissen Wert beanspruchen, indem die Annahme eines egoistischen Naturzustandes uns die Unmöglichkeit auch nur der kürzesten Dauer desselben veranschauliche, während umgekehrt die eines goldenen Zeitalters uns belehre, daß, wenn jeder Mensch von Wohlwollen gegen alle anderen beseelt wäre, oder wenn die Natur für alle Bedürfnisse reichlich gesorgt hätte, die Tugend der Gerechtigkeit überflüssig sein würde.

Bei dieser Herleitung der Gerechtigkeit aus dem mäßigenden Einflusse der Reflexion auf die Affekte wird Hume augenscheinlich durch die Idee der Entstehung des positiven Rechtes geleitet. Da er dieses mit seinem ganzen Zeitalter für eine von Grund aus willkürlich und planmäßig entstandene Schöpfung hielt, so lag ihm der Gedanke nahe, auch die ethische Eigenschaft, auf der alle Rechtsbildung beruht, die Gerechtigkeit, als eine Art Erfindung zu betrachten. Indem nun aber in seinem Moralsystem die Gerechtigkeit unter allen Tugenden die herrschende Stellung einnimmt, gewinnt praktisch das Moment der Reflexion das Übergewicht über die Gefühlsmoral, von der er ausgegangen war.

Auch der Religion steht Hume wieder skeptischer gegenüber als Hutcheson. Seine Ansicht, soweit sie in den „Dialogen über natürliche Religion“ hervortritt, scheint im wesentlichen die Baconische zu sein: eine abergläubische Religion ist schlimmer als gar keine. Ja er geht noch weiter: eine reine Religion enthält zwar

*) Inquiry, Sect. III, P. I.

notwendig immer zugleich eine reine Sittenlehre, aber diese letztere kann darum doch nicht höher stehen als eine reine Sittenlehre überhaupt*). Als Resultat bleibt also, daß die Religion an und für sich für die Sittlichkeit wertlos ist, daß sie derselben zwar Gefahren, aber keine Vorteile zu bringen vermag, die nicht auch anderweitig zu erreichen wären. In diesen Anschauungen geht Hume so weit wie irgendeiner der englischen Freidenker des 18. Jahrhunderts; von den meisten derselben scheidet ihn aber die tiefere und umfassendere Begründung, die er seiner Ethik zu geben sucht. Dennoch ist es der Reflexionsstandpunkt, den Hume so ganz und gar der Religion gegenüber einnimmt, der auch seine Ethik zu einer zwiespältigen macht. Sein Versuch, aus einem harmonischen Zusammenwirken verschiedenartiger Affekte die Tatsachen des sittlichen Lebens abzuleiten, wird von dem Zweifel durchkreuzt, ob ein so interesseloser Affekt wie die Gerechtigkeit auf dem egoistischen Boden menschlicher Gefühlsregungen möglich sei; und dieser Zweifel veranlaßt ihn, seine Affekttheorie durch ein Hereinziehen verstandesmäßiger Reflexion zu ergänzen, die wesentlich $\frac{1}{2}$ von egoistischen Gesichtspunkten ausgeht. Denn nicht nur wird der Begriff der Gerechtigkeit durch die Einschränkung auf die Eigentumsverhältnisse, sondern es wird auch der des Eigentums selbst in egoistischem Sinne verengt, da Hume nur den Privatbesitz als wahren Besitz anerkennt und zu dem Behuf z. B. die Fiktion einführt, der Strom, der durch einen Staat fließe, gehöre nicht diesem, sondern streng genommen komme jedem einzelnen Staatsbürger ein Eigentumsanteil zu. Niemand kann über den Horizont seines Zeitalters hinausblicken. Gerade in solchen Einzelheiten zeigt es sich, wie sehr der Gesichtskreis der Humeschen Ethik von der individualistischen Gedankenrichtung beeinflusst wird, die für alle Moralsysteme dieser Zeit bestimmend ist. Hiervon abgesehen konnte aber immerhin der nicht zu verkennende Zwiespalt der Gedanken den Widerspruch herausfordern; und in der Tat sucht der Nachfolger Humes, Adam Smith, diesen Zwiespalt zu beseitigen, indem er zu Hutchesons Anschauungen zurückkehrt, sie aber unter Anknüpfung an Humes Untersuchung erweitert.

Mit Adam Smith beginnt zugleich auf diese Entwicklung einer psychologischen Ethik ein neues Gebiet einen maßgebenden Einfluß zu gewinnen, die Nationalökonomie. In seiner Wirtschaftstheorie betrachtete Smith als das bestimmende Motiv des wirtschaftlichen

*) *Dialogues conc. natural religion*, P. XII.

Handelns den uneingeschränkten Egoismus. Indem er erkannte, daß eine exakte Theorie des wirtschaftlichen Verkehrs nur auf dieser Grundlage zu gewinnen sei, war er jedoch keineswegs der Meinung, der Egoismus überhaupt sei die einzige Triebfeder menschlichen Wollens. Vielmehr, wie nicht alles Handeln in der wirtschaftlichen Tätigkeit des Menschen aufgeht, so war er auch von vornherein der Überzeugung, daß neben jenen egoistischen noch andere, uneigennützigende Triebe bestimmend seien, und er betrachtete es insbesondere als eine notwendige Forderung, daß das Recht, da es der allgemeinen Wohlfahrt diene, wesentlich auf solche uneigennützigende Triebe gegründet sein müsse. So beruhten ihm denn Nationalökonomie und Rechtsphilosophie nicht nur auf verschiedenen, sondern auf entgegengesetzten Seiten des menschlichen Wesens; und das egoistische Grundmotiv seiner Wirtschaftstheorie, weit entfernt seine ethischen Anschauungen im gleichen Sinn zu beeinflussen, ließ ihn vielmehr dahin streben, den Egoismus ganz aus der Moral zu verbannen. Das ist nun, wie er in dem sein Werk beschließenden Überblick über die verschiedenen Moralsysteme andeutet, nur möglich, wenn man das Gefühl zur ausschließlichen Quelle des sittlichen Willens macht*). Die Reflexionsmoral begeht daher, wie Smith treffend zeigt, den Fehler, daß sie die nachträgliche Beurteilung der Handlungen zur Ursache derselben erhebt. Die Selbstliebe aber ist viel mehr ein negativer als ein positiver Faktor des sittlichen Geschehens; denn das sittliche Bewußtsein betätigt sich überall in dem vielfach im Widerstreit mit der Selbstliebe liegenden Sympathiegefühl. Den Begriff des letzteren faßt er jedoch weiter und tiefer auf, als es von seinen Vorgängern geschehen war. Hume insbesondere hatte nur dessen objektive Seite berücksichtigt**). Wir fühlen nach ihm Sympathie mit sittlichen Handlungen, auch wenn sie uns selbst nichts angehen, indem wir uns an die Stelle dessen versetzen, dem dadurch ein Vorteil zugefügt wird. Damit war in die Humesche Theorie trotz ihrer emotionalen Grundlage von vornherein die utilitarische Tendenz gekommen. Smith ergänzt den Begriff, indem er die subjektive Seite hinzufügt. Wir fühlen nicht bloß deshalb Sympathie mit der sittlichen Handlung, weil wir uns

*) *Theory of moral sentiments*, zuerst 1759 erschienen. Deutsche Übersetzung nach der 3. Aufl., Braunschweig 1770, Tl. VI, Abschn. III. Vgl. außerdem Joh. Schubert, *Adam Smiths Moralphilosophie*, *Philos. Studien* VI, S. 552 ff.

**) a. a. O. Tl. II, Abschn. II ff.

an die Stelle des von ihr Betroffenen denken, sondern auch weil wir uns in die Seele des Handelnden selbst versetzen. Die nämliche Befriedigung, die dieser über sein eigenes Tun empfindet, fühlen wir mit. Diese Veränderung des Sympathiebegriffs, so geringfügig sie auf den ersten Blick erscheinen mag, hat den weittragendsten Einfluß auf die Auffassung des sittlichen Tatbestandes. Ist es bei Hume schließlich der äußere Erfolg, der über Wert oder Unwert einer Handlung entscheidet, da ja nur nach ihm der Vorteil sich bemißt, der aus ihr für andere hervorgeht, so liegt für Smith der Schwerpunkt der Beurteilung in der Gesinnung. Denn um von der Handlung des anderen sympathisch berührt zu werden, muß sie in uns die Vorstellung erwecken, daß sie aus einer sittlichen Gesinnung hervorgehe. Nicht mehr auf dem äußeren Erfolg, sondern auf den Motiven des Handelns beruht daher jetzt der sittliche Charakter desselben. Damit wird den Nützlichkeitsmaximen nicht jede Bedeutung genommen, aber es wird ihnen eine sekundäre Rolle zugewiesen. Wenn sie auch an sich mit der sittlichen Gesinnung nichts zu tun haben, so können sie doch die Motive verstärken und selbst bei der Beurteilung derselben den günstigen Eindruck erhöhen.

Neben dem subjektiven räumt sodann Smith nicht minder dem objektiven Sympathiegefühl seinen Wert ein; nur sucht er auch dieses psychologisch genauer zu bestimmen. Hier versetzen wir uns nicht in die Seele des Handelnden, sondern in die Seele desjenigen, der von der Handlung betroffen wird. Handlungen anderer Personen erregen aber in uns Dankbarkeit, wenn wir uns durch sie verpflichtet fühlen, einen Rachetrieb, wenn wir uns verletzt fühlen. Das objektive Sympathiegefühl ist daher allgemein ein Vergeltungstrieb, in welchem die Momente der Dankbarkeit und Rache vereinigt sind. Diese tiefere Erfassung der Sympathie führt nun einen wichtigen Schritt über Hume hinaus. Eines der bedeutsamsten ethischen Motive hatte dieser noch in die Reflexion verlegt: die Gerechtigkeit. Smith sucht in dem Vergeltungstrieb die emotionale Wurzel der Gerechtigkeit nachzuweisen. Diese ist nur der verallgemeinerte Vergeltungstrieb, und damit ist sie auf die nämliche Grundlage gestellt mit den natürlichen Tugenden. Dies ist insbesondere von weittragender Bedeutung für die Rechtstheorie, deren Gegensatz zur Wirtschaftstheorie hier deutlich hervortritt. Bei der Gestaltung des objektiven Rechts wird der Überlegung und Einsicht voller Spielraum gelassen, aber dasselbe wird nicht ganz und gar als ein Erzeugnis der Willkür betrachtet, wie Hume, hier den Spuren Lockes folgend,

noch angenommen hatte. Nur daraus, daß auch die Gerechtigkeit aus dem Gefühl entspringt, ist, wie Smith hervorhebt, der Wertunterschied des Sittlichen von anderen Gebieten des menschlichen Interesses erklärbar, mit denen es so oft verwechselt worden ist, wie von dem Nützlichen, dem Passenden, dem Vernunftgemäßen*). Hume hatte, indem ihm das Sittliche in seiner Gefühlsgrundlage mit dem Natürlichen, in seiner Ergänzung durch die Gerechtigkeit mit dem Klugen und Nützlichen zusammenfloß, für diesen Wertunterschied keine Erklärung gegeben. Smith bemerkt, auch die Vergeltungsgefühle würden, wenn sie, wie die sinnlichen Affekte, individuell beschränkt blieben, niemals zu dieser dominierenden Stellung gelangen können. Aber es unterscheide sie eben der Umstand, daß sie sofort durch Sympathie auf andere Personen übertragen würden, und daß jedermann von dieser Übertragung ein Bewußtsein besitze. Der Handelnde wisse, daß seine Tat nicht bloß in dem Betroffenen, sondern vermöge der objektiven Sympathie in allen anderen Vergeltungsgefühle wachrufe, und daß sich diese wieder vermöge der subjektiven Sympathie weniger auf den Erfolg der Handlung als auf ihre Motive beziehen. In dem Bewußtsein dieser Übertragung der Vergeltungsgefühle besteht ihm das Gewissen, das demnach, ebenso wie der auf ihm beruhende Wert des Sittlichen, in der Gesellschaft seine Quelle habe**). Der Religion aber erkennt Smith, wieder im Unterschiede von Hume, eine große ethische Bedeutung deshalb zu, weil sie das hauptsächliche Mittel sei, den allgemeinen Sittengeboten größeren Nachdruck zu geben und das natürliche Pflichtgefühl zu verstärken. Selbst den unvollkommeneren heidnischen Religionen fehle dieser moralische Wert nicht ganz, da sie, trotz ihrer niedrigen Vorstellungen von den Göttern, in diesen die Vollstrecker des Sittengesetzes erblickten***).

Mit Adam Smith hat die Moralphilosophie der englischen Aufklärung ihren Abschluß und zugleich ihren Höhepunkt erreicht. Die von Hume begonnene psychologische Analyse des Sittlichen ist von ihm mit einer für den Zustand der Psychologie seiner Zeit bewundernswerten Meisterschaft zu Ende geführt und von den heterogenen Bestandteilen der Verstandesmoral, die von Hume nicht überwunden waren, befreit worden. In dieser psychologischen Richtung besteht seine Stärke, aber auch seine Schwäche. So fein seine Zergliederung

*) a. a. O. S. 202 ff.

**) Ebend., Tl. III. S. 261 ff.

***) Ebend., 3 Hauptst., S. 311 ff.

der sittlichen Motive ist, und so vortreffliche Dienste ihm in dieser Beziehung seine Entdeckung des subjektiven Sympathiegefühls leistet, so läßt doch gerade die Einführung des letzteren eine Lücke, die bei Hume vermöge der von ihm versuchten Ableitung der Gerechtigkeit aus der Reflexion minder bemerkbar gewesen war. Wenn wir Sympathie fühlen mit der Gesinnung des tugendhaft Handelnden, weil wir über unsere eigene sittliche Gesinnung Befriedigung empfinden, so ist damit über den letzten Grund dieser Befriedigung keine Rechenschaft gegeben. Die Berufung auf ein unmittelbares Gefühl schiebt die Frage hinaus, aber beantwortet sie nicht; denn es fragt sich eben, welche Motive dieses Gefühl hat. Wenn Smith die Liebe zum Ehrevollen und Edlen, das Streben nach einem großen und würdevollen Charakter als solche Motive bezeichnet, so ist das ein Zirkel, denn es bleibt festzustellen, worin die Vorstellungen des Ehrevollen, Edlen usw. bestehen. Auch nach der psychologischen Seite hat also Smith den innersten Kern der ethischen Frage nicht aufgeschlossen. Dazu kommt, daß die psychologische Frage nicht die einzige ist. So sehr Smith mit Erfolg bemüht war, den Wert der sittlichen Urteile klarzulegen, so gelang es ihm doch nicht, den Hauptgrund dieses Wertvorrangs und damit den normativen Charakter des Ethischen darzutun.

Neben dem, was sie durch ihre psychologische Betrachtung des ethischen Problems bleibend geleistet, hat jedoch diese ganze Entwicklung der Gefühlsmoral von Hutcheson bis auf Smith noch eine große historische Mission erfüllt. Die Gedankenwelt der Aufklärungszeit hatte in der Reflexionsmoral ihren adäquaten Ausdruck gefunden. Indem die psychologische Vertiefung in die ethischen Probleme die Voraussetzungen jener Reflexionsmoral zerstörte, wurden die Ideale der Aufklärung selbst in Frage gestellt. In nichts zeigt sich das Schwanken zwischen den Traditionen der Aufklärung und der neuen Gedankenrichtung, die sich hier unversehens anbahnt, augenfälliger als in der Frage über den ethischen Wert der Religion, bei welcher der bei aller Psychologie konsequente Aufklärer Hume vor allem an die Gefahren des Aberglaubens und des Fanatismus denkt, indes der von dem Grundgedanken der Gefühlsmoral stärker erfaßte Adam Smith selbst die niederste Religion noch für besser hält als gar keine.

e. Die Aufklärung in Frankreich und die Revolution.

Verhältnismäßig spät ist die dritte der drei großen Kultur- nationen, die sich an der Bewegung der Verstandesaufklärung be-

teiligten, die französische, von dieser Bewegung erfaßt worden. Auch fand dieselbe bei ihr wesentlich andere Bedingungen vor als in den übrigen Ländern. Gleich schwer lasteten hier der Druck des Despotismus und der Hierarchie, die Härten des Feudalsystems und das Unrecht der unzähligen Privilegien aller Art auf dem Volke*). Die Schriften Lockes und der englischen Freidenker, die Fortschritte der Naturwissenschaft wirkten hier mächtig auf die führenden Geister. Aber diese standen ganz anders jenen neuen Welt- und Lebensanschauungen gegenüber als die Engländer im sicheren Besitz ihrer Freiheiten oder als die mit ihren beschränkten Verhältnissen zufriedenen Deutschen. Hatte Locke bei seiner Theorie der Teilung der Gewalten die politischen Zustände, die ihn umgaben, vor Augen, so mußte Montesquieus Fortbildung dieser Theorie seinen Landsleuten als ein erträumtes Ideal erscheinen. Hatte Newton in seinem mechanischen Weltsystem im letzten Grunde überall den Hinweis auf den Finger Gottes gesehen, so versäumte Voltaire nicht, in seiner populären Bearbeitung dieses Systems auf die Unvereinbarkeit der neuen Anschauungen mit den überlieferten religiösen Vorstellungen hinzuweisen. Je schwerer Despotismus und Glaubenszwang auf den Gemütern lasteten, um so heftiger wurde die Gegenwirkung des neu sich regenden Geistes der Aufklärung, um so unumschränkter das Siegesbewußtsein, in welchem, selbst die radikalsten der englischen Freidenker hinter sich lassend, diese Aufklärung alle Probleme zu lösen und die Fesseln aller Vorurteile zu sprengen meinte, in denen bis dahin die Menschheit geschmachtet. So hat denn diese Bewegung von frühe an eine revolutionäre Tendenz. Von dieser Tendenz ist nicht bloß die Aufklärung selbst erfüllt, sondern in nicht minderem Grade der Kampf gegen dieselbe, den der extreme Kultus der Verstandesreflexion hier frühe schon erweckt hat.

Auf ethischem Gebiet ist der Hauptrepräsentant der französischen Verstandesaufklärung Helvetius**). Bei ihm, wie bei den anderen Vertretern der gleichen Richtung, verbindet sich mit dem Kampf gegen die bestehenden Übel ein hochgesteigerter praktischer Idealismus und Optimismus. Diese Schriftsteller fühlen sich als die

*) Vgl. hierzu die vorzügliche Darstellung des vorrevolutionären Frankreich im 1. Bande von H. Taines Entstehung des modernen Frankreich. Deutsch von L. Katscher.

**) De l'esprit. Paris 1758. Deutsche Ausgabe, mit einer Vorrede von Gottsched, 1760. De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation. Oeuvr. posth. Londres 1773.

Träger einer neuen Weltentwicklung. Ihre Beredsamkeit richtet sich nicht bloß gegen die Last verkehrter sozialer Institutionen, gegen das Joch der Vorurteile und des Aberglaubens, unter welchem die Menschheit schmachtet, sondern sie entwerfen auch das ideale, glänzende Bild einer künftigen Herrschaft der Vernunft. Hier sollen jeden nur noch die edelsten Motive gegen seine Mitmenschen be-seelen. An Stelle der bestehenden Ungerechtigkeit und Ungleichheit soll allgemeine Gleichheit und Brüderlichkeit, an die Stelle des Zwangs und des sozialen Unglücks allgemeine Freiheit und Glückseligkeit treten. Zu diesem idealen Zustande stehen dann freilich die Mittel, die ihn herbeiführen sollen, in einem seltsamen Kontraste. Alle Aufopferung für andere und alle sozialen Tugenden meint man mit der englischen Reflexionsmoral direkt aus der Selbstliebe ableiten zu müssen. Aufklärung der Menschen über ihren eigenen Nutzen erscheint daher als das beste Hilfsmittel, um jenen Zustand allgemeiner Glückseligkeit herbeizuführen. Dabei leugnet namentlich Helvetius keineswegs, daß der Mensch dazu gelangen könne, das allgemeine Wohl über sein persönliches zu stellen; ja er fordert geradezu für seinen Idealzustand der Gesellschaft, daß möglichst viele zu uninteressierten Handlungen befähigt werden. Aber er ist der Meinung, daß sich eine derartige Gesinnung aus dem ursprünglichen Egoismus durch die verwickelten Einflüsse des Lebens, namentlich der Erziehung, der Gesetzgebung und persönlichen Lebenserfahrung, hervorbilden werde. Eine Erklärung, wie dies möglich sei, hat er freilich kaum zu geben versucht. Jener Forderung der Gleichheit, deren Erfüllung von einer idealen Zukunft erwartet wird, steht aber anderseits die Fiktion eines absolut gleichen Anfangszustandes aller Menschen gegenüber, die sich bei Helvetius und den meisten seiner Gesinnungsgenossen in die Annahme einer ursprünglichen Gleichheit der menschlichen Anlagen und Charaktereigenschaften umwandelt. Die Kehrseite eines solchen Glaubens bildet dann die Voraussetzung, daß Erziehung, Unterricht und Gesetzgebung einen allmächtigen Einfluß auf den Menschen ausüben könnten. Je mehr man geneigt ist, alle sozialen Schäden auf die Mißstände der bestehenden Einrichtungen zurückzuführen, um so mehr scheint man von deren Reform das Heil der Zukunft erwarten zu dürfen. Bei Helvetius, wie in Holbachs „System der Natur“, begegnet man daher der bestimmten Zuversicht, weise Gesetzgeber seien imstande, den natürlichen Egoismus des Menschen so zu erziehen und zu lenken, daß er nur noch zum Heil der Mitmenschen

ausschlagen, und daß er mithelfen werde, die allgemeine Glückseligkeit zu fördern. Wie jene weisen Gesetzgeber dies anfangen, ja wie solche unter den bestehenden Bedingungen überhaupt entstehen können, und aus welchen Gründen sie ihren natürlichen Egoismus im Interesse des Gemeinwesens unterdrücken sollen, darüber fehlt es freilich wieder an jedem Aufschluß.

Erscheinen in dieser Literatur, die Schwächen der Verstandesaufklärung, ihr Mangel an Vertiefung in die wirklichen Motive des menschlichen Tuns und ihr Konstruieren nach willkürlichen Voraussetzungen, auf das äußerste gesteigert, so ist es nun aber auf der anderen Seite wiederum nicht die besonnene Kritik, die den Kampf gegen diese überklug berechnende Verstandesmoral aufnimmt und schließlich den Sieg davonträgt, sondern die stürmische Leidenschaft und die von wirklichen, freilich an sich ebenso unerreichbaren Idealen getragene Begeisterung. Der Führer dieser Gegenströmung ist Rousseau *). Er ist an Macht der Beredsamkeit und an originaler Kraft der Gedanken den Helvetius und Holbach weit überlegen. Seine Auffassung der menschlichen Natur, seine Ansichten über die Erziehung des Menschen und über die Wege, auf denen die erhoffte Vollkommenheit der künftigen Gesellschaft herbeigeführt werden solle, sind von den ihrigen völlig abweichend. Aber in seinen praktischen Idealen ist er schließlich mit ihnen einig. Die Bedrückung, die Ungleichheit, der Aberglaube, sie sollen aufhören. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sollen die Losung sein. Auch sind Rousseaus Anschauungen nicht weniger als die seiner Gegner ein Nachklang der englischen Moralphilosophie. Wie jene die Reflexionsmoral übertreibend und einseitig sich zu eigen gemacht hatten, so Rousseau die englische Gefühlsmoral. Mit dieser entspringt ihm das Sittliche nicht aus selbstsüchtiger Überlegung, sondern es ist das natürliche Produkt eines von den Schäden der Kultur noch unberührten Gefühls. Von einer psychologischen Analyse dieses Gefühls, dessen Begriff ihm bald mit dem des Gewissens, bald mit dem der Vernunft zusammenfließt, ist freilich keine Rede. Wohl aber wiederholt sich der Gegensatz der verwandten englischen Richtungen ebenfalls in übertreibender Weise darin, daß, während Helvetius und

*) Außer dem „Emile“ und dem „Contrat social“ (beide zuerst 1762) kommen noch in Betracht der „Discours sur les sciences et les arts“ (1749) und der „Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes“ (1752), in dem Emile besonders auch die „Confession de foi du Vicaire Savoyard“ (IV).

seine Genossen zur Herbeiführung eines glücklicheren Zustandes vor allem Aufklärung der Menschen über ihre wahren Interessen und zu diesem Zweck die Verbreitung einer aufgeklärten Philosophie verlangen, Rousseau alle Kultur und Wissenschaft als verderblich verwirft und Rückkehr zu einem ursprünglichen idealen Naturzustand fordert. Doch da auch der Materialismus die Zustände, die er von der herbeizuführenden neuen Kultur erwartet, als eine Art „Rückkehr zur Natur“ preist, so sind selbst hierin beide Richtungen verwandter, als sie äußerlich scheinen. Beide vereint in der Tat nicht nur die revolutionäre, sondern auch die individualistische Tendenz, die Rousseau zum beredten Verteidiger des von allen mit allen geschlossenen Gesellschaftsvertrags und einer aus der Gleichheit der Rechte abgeleiteten absoluten Volkssouveränität macht. Dies ist aber zugleich der Punkt, wo der schwärmerische Gefühlenthusiast Rousseau über die Männer der Verstandesaufklärung den Sieg davonträgt, nicht bloß in dem unmittelbaren literarischen Erfolg seines Werkes, sondern auch in der ungeheuren praktischen Wirkung, die dieses Werk ausüben sollte, einer Wirkung, mit der vielleicht kein anderes Literaturerzeugnis des 18. Jahrhunderts sich messen kann. So vieles die Helvetius und Holbach über die künftige Verbesserung der Gesellschaft gepredigt hatten, an greifbaren praktischen Vorschlägen, wie diese Verbesserung in die Wege zu leiten sei, hatten sie es gänzlich fehlen lassen. Rousseau dagegen stellte in seinem „Contrat social“ in klaren Umrissen das Bild des neuen Staates hin, wie er sein solle, das Bild eines Staates, der, aus dem übereinstimmenden Willen der einzelnen hervorgegangen, in seiner Entstehung die Gleichheit aller verbürge, während durch die fortdauernde Mitwirkung dieser an den Entschlüssen des gemeinsamen Willens die Freiheit der einzelnen so weit gewahrt bleibe, wie es mit der notwendigen Unterordnung unter jenen Willen vereinbar sei. Dieses Staatsideal Rousseaus hat zweimal in die Geschicke der Welt mitbestimmend eingegriffen: in der Neuen Welt, als nach dem nordamerikanischen Befreiungskrieg die vereinigten Staaten ihre Konstitutionen entwarfen; und dann in Frankreich selbst, als die Revolution zwar nicht den „Contrat social“ zur Ausführung brachte, wohl aber sich dessen Prinzip der Unterordnung des einzelnen unter den allgemeinen Willen in seinen äußersten Konsequenzen zu eigen machte. An der Spitze der Revolution kämpften die Schüler Holbachs wie Rousseaus. Als die Hébert und Marat die alte Religion abschafften, um eine symbolische „Göttin der Vernunft“ auf den

Thron zu setzen, konnte es wohl scheinen, als sei Holbachs „System der Natur“ die Bibel der Revolution geworden. Aber als kurz darauf Robespierre feierlich den Kultus des „höchsten Wesens“ wieder einführte, da zeigte es sich, daß Rousseau, der Philosoph des Gefühls und der Leidenschaft, der siegreiche geistige Führer dieser Bewegung war. Die Verstandesaufklärung hatte sie vorbereiten helfen. Die Philosophie und die Religion des Gefühls hatten den Sieg errungen. In der Moral stellte diese Philosophie der egoistischen Reflexion den natürlichen Trieb der Liebe zu den Mitgeschöpfen, in der Religion dem Atheismus der reinen Verstandesaufklärung einen dogmenlosen, aber in dem allgemein menschlichen Gefühl begründeten Glauben an die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit entgegen. Nur in dem politischen Ideal der Selbstbestimmung der Völker waren beide Richtungen einig. Als die Stürme der Revolution dieses Ideal, statt es zu verwirklichen, zerstört hatten, da lag daher die Philosophie der Verstandesaufklärung völlig zu Boden, indes Rousseaus Ideale der naturgemäßen Erziehung und der Rückkehr zu einer ursprünglichen Kultur, wenn auch in veränderter Form, in der Romantik wieder auflebten.

f. Die Krisis der Verstandesaufklärung und die Religion der Moral.

Eine zweifache Krisis war bis dahin über die Verstandesaufklärung hereingebrochen. In England waren durch die Gefühls-moral, die sich selbst aus der Psychologie der Aufklärung entwickelt hatte, allmählich ihre Voraussetzungen untergraben worden. In Frankreich hatte sich eine jener Gefühlsmoral verwandte, nur leidenschaftlichere, von starken, politischen und religiösen Affekten getragene Richtung gegen die materialistischen Ausläufer der Aufklärung in der Revolution und über diese hinaus siegreich behauptet. Da kam die dritte und letzte Krisis. Sie vollzog sich innerhalb der deutschen Philosophie. Auch sie hatte sich im stillen längst vorbereitet. Auf religiösem Gebiet lebte vom Anfang des 18. Jahrhunderts an der Pietismus in zähem Widerstand ebenso gegen die Wolffsche Teleologie und Theologie wie gegen die streng lutherische Orthodoxie, die im Grunde ebenso einseitig intellektualistisch gerichtet war wie der aufgeklärte Rationalismus selber, mit dem sie im Kampfe lag. War sie doch ihrem ganzen Charakter nach nur eine noch abstoßendere Spielart des nämlichen theologischen Utilitarismus, wie er in England schon hervorgetreten, hier aber durch seine Fühlung

mit der empirischen Philosophie eine mildere Form bewahrt hatte. Diesem zelotischen Luthertum, das von Luthers Geist wenig verspüren ließ, waren bereits in der von geschichtlichem Verständnis getragenen theologischen Kritik Lessings und in der geistigen Bewegung, die der neue Aufschwung der deutschen Dichtung mit sich führte, gefährlichere Gegner erwachsen, als die Philosophen der Wolffschen Schule gewesen waren. Doch die entscheidende Krisis vollzog sich auch hier inmitten der Aufklärungsphilosophie selbst. Der Mann, an dessen Namen vornehmlich die Auflösung der Verstandesaufklärung in der spezifischen Form, die sie in Deutschland angenommen, geknüpft ist, Kant, ist aus der Wolffschen Schule hervorgegangen, und die Spuren dieses Ursprungs hat er zeitlebens nie verleugnet. Wenn die Schüler Wolffs in ihm nach dem Ausdruck Moses Mendelssohns einen „Allzermalmer“ sahen, so mochten sie von ihrem Standpunkte aus recht haben. Für uns hat er wohl die deutsche Verstandesaufklärung ihrem Ende entgegengeführt; aber er selbst steht doch noch inmitten derselben. Er bildet, wie so oft epochemachende Geister, gleichzeitig das Ende einer Entwicklung und den Anfang einer neuen. Gleichwohl ist der Geist der Verstandesaufklärung noch so mächtig in ihm, daß man ihn eher ein Ende als einen Anfang nennen möchte. Er verhält sich darin nicht anders als wie die beiden Hauptträger jener Krisen, die zuvor schon in der englischen und in der französischen Aufklärung eingetreten waren, Hume und Rousseau. Sie sind zugleich die beiden Schriftsteller, die auf Kants eigene Krisis den größten Einfluß ausgeübt haben. Als systematischer Denker war Kant beiden überlegen; ob an schöpferischen Ideen, könnte man vielleicht eher bezweifeln. In seiner die Psychologie und Theologie der deutschen Aufklärung in ihrem Lebenskern treffenden Kritik des Seelenbegriffs und der Gottesbeweise ist er den Spuren Humes gefolgt; seine eigene religiöse Überzeugung mit den drei Grundwahrheiten Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist die der Aufklärung, vor allem auch Rousseaus. Was er noch hinzubringt, die Versuche, spezifisch christlichen Dogmen eine vernunftgemäße Deutung zu geben, ist ein Nachklang der Leibnizschen Theodicee, eine Tradition namentlich der deutschen Aufklärung, von der sich auch Lessing nicht freigemacht hatte. Das Neue aber, was Kant zu allem diesem, worin er weit mehr innerhalb der Aufklärung als außerhalb steht, hinzufügt, ist auf ethischem Gebiet vornehmlich zweierlei. Das eine ist sein Versuch, die Moral ganz und gar auf die Idee der Pflicht und diese wiederum

auf das subjektive Gewissen zurückzuführen. Das andere ist sein Versuch, die bis dahin und besonders im theologischen Utilitarismus vertretene Ableitung der Moral aus der Religion umzukehren, also die Religion ausschließlich auf die Moral zu gründen.

Geht man von demjenigen Werk Kants aus, in welchem man heute seine wichtigste Leistung erblickt, von der „Kritik der reinen Vernunft“, so erscheint leicht der neue Aufbau der Erkenntnistheorie, die Einschränkung der Erkenntnis auf Erfahrung, die damit verbundene Zerstörung der bisherigen Metaphysik so sehr als die Hauptsache, daß man geneigt sein könnte, die ethischen Arbeiten Kants als Ergänzungen von verhältnismäßig untergeordneter Bedeutung zu betrachten. Dennoch sind bereits in den ersten kritischen Schriften Andeutungen genug vorhanden, die beweisen, daß in den Augen Kants das Wertverhältnis dieser Teile seiner Philosophie ein ganz anderes war. Allerdings hatten sich ihm frühe schon die Schwächen der Wolffschen Metaphysik, seiner rationalen Ontologie, Psychologie und Theologie aufgedrängt; aber um so nötiger erschien es ihm, nun für Moral und Religion neue Grundlagen zu suchen. Kant selbst hat es bezeugt, daß die Lektüre Humes einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht habe*). Hume hatte aber schon mit unerbittlicher Logik die Sophistik des ontologischen Gottesbeweises bloßgelegt und auf jede theologische Begründung seiner Moral verzichtet. Kant konnte sich dem Scharfsinn der Humeschen Ausführungen nicht entziehen; anderseits stand ihm ebenso fest, daß die von Hume gegebene empirische Ableitung aus der Selbstliebe und Sympathie nicht ausreiche, um den Tatbestand des sittlichen Gewissens zu begründen. Dazu erfüllte ihn allzusehr das Gefühl der Pflicht, mit dem sich ihm von selbst der Begriff einer bindenden Norm von allgemeingültiger, aus keinerlei empirischen Überlegungen abzuleitender Kraft verband. So reifte in Kant der Plan einer idealistischen Ethik im platonischen Geiste, aber mit Beseitigung aller jener Stützen einer transzendenten Welt- und Gotteserkenntnis, deren Plato und die auf ihn folgende christliche Ethik sich bedient hatten. Je mehr es ihm darauf ankam zu zeigen, daß der ethische Gehalt des Christentums dieser Stützen nicht bedürfe, um so sorgfältiger war er daher bemüht, das Werk Humes gründlich zu Ende zu führen, und, selbst groß geworden in den Gedanken der rationalistischen Aufklärung, diese auf allen ihren Schleichwegen

*) Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, Einleitung, Ausg. von Rosenkranz, S. 5 ff.

zu verfolgen, um die schließliche Ergebnislosigkeit ihrer Versuche darzutun. In der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik hat Kant ausdrücklich hervorgehoben, er habe „das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen“*). Denn jener falsche Dogmatismus der Metaphysik erschien ihm zugleich als die wahre Quelle „alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens“, der seinerseits „gar sehr dogmatisch“ sei.

So ist es von vornherein die ausgesprochene Tendenz Kants, die seitherige metaphysische Basis der Ethik zu beseitigen, um ihr eine andere, von metaphysischen, aber auch von empirisch-psychologischen Stützen unabhängige und daher um so festere Grundlage zu geben. Seine Kritik der Metaphysik und seine eigene Erkenntnislehre wird von diesem Streben erfüllt: daher die so eifrig betonte Beschränkung der Erkenntnis auf die Erfahrung und die nachdrückliche Versicherung, daß die transzendenten Ideen das Recht, das ihnen als Ergebnissen der theoretischen Vernunft bestritten werden müsse, als Postulate der praktischen um so sicherer gewinnen dürften**). So ist bei diesem Zerstörer der aus dem Platonismus hervorgegangenen Metaphysik schließlich, ebenso wie bei ihren Begründern, das ethische Interesse das maßgebende. Platos Ideenlehre war aus ethischen Forderungen und Wünschen entsprungen, und in ihren späteren Entwicklungen waren jene überall wirksam geblieben. Kants Kritik der dogmatischen Philosophie ist nicht minder von ethischen Forderungen getragen; nachdem die metaphysischen Stützen der Ethik sich als unbrauchbar erwiesen, zieht er es aber vor, sie ganz zu beseitigen. Schon die englische Moralphilosophie hatte die Moral von Theologie und Metaphysik unabhängig gemacht, und sie hatte sie demnach auf Prinzipien der Erfahrung, teils auf das Prinzip des Nutzens, teils auf das der Sympathie, gegründet. Kants Eigentümlichkeit liegt nun darin, daß er sich in bezug auf den ersten Schritt den englischen Ethikern anschließt, nicht aber bei dem zweiten, sondern hier den Voraussetzungen der platonischen Ethik treu bleibt und den sittlichen Ideen keinen empirischen, sondern einen übersinnlichen Ursprung zuschreibt.

Diese Stellung ist natürlich nur haltbar, wenn eine tiefe Kluft

*) Ausg. von Rosenkranz, S. 679.

**) Kritik der reinen Vernunft, Anhang zur transzendentalen Dialektik, Ausg. von Rosenkranz, S. 499 ff. Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede, S. 108.

errichtet wird zwischen den Prinzipien der Erfahrungserkenntnis und den Quellen des sittlichen Bewußtseins. Unsere Erfahrungserkenntnisse, die Formen unserer Anschauung und unseres begrifflichen Denkens, sind beschränkt auf die sinnliche Welt. Aber wir finden in uns zugleich die Idee einer übersinnlichen Welt, deren Realität dadurch nicht aufgehoben wird, daß die Werkzeuge jener Erfahrungserkenntnis nicht an sie heranreichen. Im Gegenteil, Kant ist der Ansicht, daß schon die Erfahrung selbst nicht nur die Möglichkeit eines solchen hinter ihr stehenden übersinnlichen Seins offen lasse, sondern sogar zur Forderung desselben gelange, indem aller Erfahrungsinhalt als Erscheinung von uns aufgefaßt werde, die Erscheinung aber hinweise auf ein Ding an sich, auf ein von unseren subjektiven Anschauungs- und Denkformen unabhängiges, darum schlechthin transzendentes Sein*). Wir selbst sind gleichzeitig sinnliche und übersinnliche Wesen. Als sinnliche stehen wir mitten in der Kausalität der Natur und bedienen uns der Anschauungs- und Denkformen, auf deren Anwendung alle Gesetzmäßigkeit der Natur beruht; als übersinnliche sind wir die Träger dieser Anschauungs- und Denkformen und als solche den letzteren, die sich nur auf Erscheinungen beziehen, nicht unterworfen. Diese Anwendung des Begriffs eines „Dinges an sich“, eines unbedingten Grundes der Erscheinungswelt, wird aber deshalb zu einem Fundament für unseren Glauben an eine übersinnliche Welt, weil in uns ein Prinzip gegeben ist, das wir nicht auf unser sinnliches, sondern nur auf unser übersinnliches Wesen beziehen können. Dieses Prinzip ist das Sittengesetz. Es verpflichtet uns unbedingt zu sittlichen Handlungen und setzt daher die völlige Autonomie unseres Willens voraus. Nun ist als Glied in der Kette der Erscheinungen der Wille kein unbedingtes Vermögen, sondern der Kausalität unterworfen. Das Sittengesetz entspringt also aus der übersinnlichen Natur unseres Wesens. Wird auf diese Weise unter jenen Ideen des Unbedingten, zu denen schon die theoretische Vernunft in dem Streben die Reihe der Bedingungen abzuschließen gelangt, die Idee der Freiheit durch das Grundgesetz der praktischen Vernunft, das Sittengesetz, als gültig erwiesen, so ist aber damit auch die praktische Gültigkeit der andern transzendenten Ideen dargetan. Denn das Sittengesetz verlangt von uns vollkommene Tugend, die wir als sinnlich-vernünftige Wesen nicht erreichen können; es setzt

*) Kritik der reinen Vernunft, Analytik, 3. Hauptst., a. a. O. S. 196 ff. Kritik der praktischen Vernunft, S. 258 ff.

daher eine übersinnliche Welt, in der dieses Postulat des Sittengesetzes erreichbar ist, und eine übersinnliche Macht, die uns zu demselben verhilft, voraus. Die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes, die theoretisch niemals erweisbar sind, verwandeln sich auf diese Weise in praktische Postulate*).

Wie bei Plato, so sind es also bei Kant ethische Forderungen, die zur Annahme der Realität einer Ideenwelt führen. Während jedoch Plato und die rationalistische Metaphysik diese Realität theoretisch darzutun bemüht sind, verwirft Kant ihre theoretische Beweisbarkeit und wahrt ihnen den Charakter praktischer Forderungen. Aber freilich, ganz ohne theoretischen Beweis kann auch Kant nicht auskommen. Einerseits beweist ihm die aus der subjektiven Apriorität der Anschauungsformen und Begriffe hervorgehende Tatsache, daß sich all unsere Erkenntnis auf Erscheinungen beziehe, die Notwendigkeit der Voraussetzung eines Dinges an sich, einer intelligibeln Welt; und anderseits liegt ihm in der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes der Beweis für die Autonomie des Willens. Die Prämisse dieses Beweises, daß das Sittengesetz eine unbedingt verpflichtende Norm sei, hat Kant allerdings nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt; und er würde das kaum getan haben, hätte er nicht einerseits eine gesetzgebende Macht angenommen, von der jene Norm herrühre, und anderseits dem Willen die Freiheit zugeschrieben, ihr zu folgen. Die beiden Hauptfolgerungen, die Kant aus dem Sittengesetz ableitet, gehen also der Annahme desselben voraus. Indem so das in der früheren Metaphysik statuierte Verhältnis zwischen den transzendenten Ideen und dem Sittengesetze sich umkehrt, da nicht mehr dieses aus jenen, sondern jene aus diesem abzuleiten sind, so kann auch nicht mehr, wie bei Plato, die Sinnenwelt als ein Abbild der Ideenwelt oder gar, wie bei Spinoza, als ein Teil des unendlichen Seins aufgefaßt werden, sondern Sinnenwelt und Ideenwelt bleiben einander durchaus fremd. Kant ist in seiner theoretischen wie in seiner praktischen Philosophie bemüht, nachdrücklich auf die Kluft zwischen beiden hinzuweisen: dort indem er hervorhebt, daß für das Ding an sich unsere Anschauungen und Begriffe keine Geltung besitzen, hier indem er das Sittengesetz von allen sinnlichen und überhaupt empirischen Motiven, insbesondere auch von unseren eigenen Affekten unabhängig macht, so daß er mit Spinoza und den Stoikern

*) Kritik der praktischen Vernunft, 1. Buch, 3. Hauptst. und 2. Buch, 2. Hauptst.

das Wohlwollen nicht als eine sittliche Triebfeder anerkennt und die pflichtgemäße Handlung, die aus Neigung zur Pflicht geschieht, für minderwertig hält*). Ja es gibt für Kant überhaupt keine sittliche Neigung, da der sinnliche Mensch nur aus egoistischen Motiven handeln würde. Gerade darin, daß sie mit Widerstreben getan wird, besteht ihm daher der sittliche Wert der pflichtgemäßen Handlung. So kommt Kant zu einer Verachtung der Sinnlichkeit, in der er den Platonismus, und zu einem Rigorismus, in dem er den Stoizismus überbietet. Dies ist aber die notwendige Folge jenes Bemühens, das Sinnliche und das Sittliche als zwei voneinander geschiedene Gebiete hinzustellen: Kant mußte, wenn er nicht inkonsequent werden wollte, den emotionalen wie den intellektualen Faktor völlig leugnen, da beide der empirischen Wirklichkeit angehören. So blieb ihm nur das Sittengesetz als solches, ohne jede Beziehung auf Erfahrung, übrig.

Wie aber dem Sittengesetz, obgleich es nur ein praktisches Postulat sein soll, doch die theoretische Basis nicht ganz abgehen kann, so kann auch Kant selbstverständlich des mit aller Ethik so innig verbundenen Begriffs der Glückseligkeit nicht entbehren. Jene theoretische Begründung konnte, da nun einmal die Loslösung von der Erscheinungswelt gefordert war, nur so geschehen, daß die Negation der letzteren zu einem konträren Gegensatze erhoben wurde, indem der Erscheinung das Ding an sich, d. h. was nicht Erscheinung sondern nur Sein ist, der kausalen Bedingtheit die Freiheit gegenübertrat. Ähnlich wurde nun die Glückseligkeit aus der Erfahrungswelt in die übersinnliche Welt verwiesen, indem die letztere, wie dort in sinnlicher, so hier in sittlicher Beziehung als der Gegensatz der ersteren aufgefaßt wurde. Die Sittlichkeit der Sinnenwelt ist eine unvollkommene, und sie verlangt daher eine vollkommene Sittlichkeit, die nur in der übersinnlichen Welt wirklich werden kann und hier, wo sinnliche Neigungen nicht mehr verwirrend wirken, zugleich den Charakter des höchsten Gutes annimmt**). In wie bedenkliche Nähe dadurch Kant zu der theologischen Utilitätsmoral seiner Zeit gerät, ist augenfällig. Es heißt der sinnlichen, von Affekten und Hoffnungen beherrschten Natur des Menschen zu viel zumuten, wenn man ihm ein höchstes Gut als Preis der Tugend vorhält und ihm doch zugleich gebietet, er solle ohne jede Rücksicht auf dies zu erreichende Gut das Gute tun. Da

*) Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 2. Abschn., S. 36 ff.

**) Kritik der praktischen Vernunft, 1. Tl., 2. Buch, 2. Hauptst., S. 246 ff.

übrigens jener sittliche Gegensatz schließlich kein ganz vollständiger ist, insofern ja die intelligible Welt immerhin in der Form des Sittengesetzes in die Sinnenwelt eintritt, so wird hier zugleich die Kluft zwischen beiden Welten überbrückt. Die Ideen sind nicht mehr absolut transzendent, sondern es bleibt bei einem „Teilhaben der Ideen“ an der Sinnenwelt im platonischen Sinne. Daß, wie hier auf praktischem, so auch auf theoretischem Gebiete der Rückgang auf den Platonismus unvermeidlich ist, wenn überhaupt, wie es doch Kant will, von einem empirischen Gebrauch der Ideen die Rede sein soll, wird gerade bei der Idee offenbar, die den Weg zu den praktischen Postulaten der Vernunft eröffnet, bei der Freiheit. Der Gedanke, daß unser Wille empirisch der Kausalität der Natur unterworfen, an sich aber frei sei, ist nur so lange ohne Widerspruch vollziehbar, als man von dem Postulat der Freiheit keine Anwendung macht auf empirische Handlungen. Sobald aber dies geschieht, bleibt, wenn man sich nicht mit der leeren Ausrede einer doppelten Beurteilungsweise zufrieden gibt, kein anderer Ausweg, als daß wieder ein Teilhaben der Ideen an der Sinnenwelt angenommen wird: alles empirische Geschehen ist nun der Kausalität der Natur unterworfen, ausgenommen da, wo der freie Wille in dasselbe eingreift, und wo nun eine intelligible Tat als absoluter Anfang einer Kausalreihe in die Erscheinungswelt hereinreicht. Dies ist eine Interpretation, die Kants eigener Ausdrucksweise an manchen Stellen zu entsprechen scheint, während an andern freilich die damit in Widerspruch stehende doppelte Beurteilungsweise der Willenshandlungen vorwaltet.

Doch nicht bloß negativ, durch den Gegensatz, in den sie zu der Erscheinungswelt gebracht wird, ist Kants Begriff der intelligibeln Welt durch diese bestimmt worden, sondern auch positiv mußten die Prinzipien der Erfahrungserkenntnis um so mehr auf die ins Transzendente verlegte Grundlage der Ethik hinüberwirken, je inhaltsleerer der Begriff des Sittlichen durch eine völlige Trennung von der Erfahrung geworden war. Ist das Sittengesetz unabhängig von jedem empirischen Inhalt, so kann es nur noch einen formalen Charakter besitzen. Dieser kann ihm aber nicht etwa im Sinne der aristotelischen Ethik zukommen, die eine formale Definition der Tugend aus den einzelnen empirischen Tugenden durch Abstraktion von ihrem besonderen Inhalte gewonnen hatte, sondern nur in demselben Sinne, wie die Anschauungs- und Begriffsformen formale Prinzipien unserer theoretischen Erkenntnis sind. Das Sittengesetz

ist also für Kant ein Gesetz, das vor jeder empirischen Anwendung und unabhängig von ihr besteht. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend gewinnt er seine Formel: „Handle so, daß die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Da dies Gesetz *a priori*, also unabhängig von den besonderen Bedingungen seiner empirischen Anwendung gilt, so ist es ihm ein kategorischer Imperativ, ein unbedingtes Pflichtgebot, das nicht von irgend welchen Nützlichkeits- oder anderen Erwägungen abhängig gemacht werden darf*).

Diesem kategorischen Imperativ ist eine Interpretation fernzuhalten, zu der freilich manche von Kants Ausführungen verleiten könnten. Er darf nicht etwa als eine innere Erfahrung oder als eine uns unmittelbar gegebene Tatsache aufgefaßt werden, da ja Erfahrungen und Tatsachen immer schon einen bestimmten Inhalt voraussetzen. Vielmehr ist er ganz so wie die Erkenntnisformen ein Prinzip, das uns erst in Anwendung auf einen konkreten Erfahrungsinhalt zum Bewußtsein kommen kann. Er geht in jede einzelne auf sittlichem Gebiet vorkommende innere oder äußere Handlung mit ein, und die Bürgschaft dafür, daß es sich hier um ein reines Formprinzip handelt, liegt lediglich darin, daß dieser Faktor aus dem gegebenen sinnlichen Inhalt der Erfahrung nicht abgeleitet werden kann. So wenig die Anschauungsform des Raumes nach Kants Ansicht aus dem sinnlichen Stoff der Empfindungen, die wir räumlich ordnen, entstehen kann, ebensowenig ist das Sittengesetz aus den sinnlichen Motiven unserer Handlungen erklärbar, die ihm stets widersprechen. Gerade aus diesem Widerstreit des Sittengesetzes und unserer sinnlichen Neigungen leitet Kant das Gewissen ab, welches er definiert als „die sich selbst richtende moralische Urteilskraft“ oder auch als „das Bewußtsein eines innern Gerichtshofes im Menschen“, der darüber entscheide, ob unser Handeln dem Sittengesetz angemessen sei**).

In keinem Punkte tritt Kants Verwandtschaft mit der christlichen Ethik klarer hervor als in dieser Lehre vom Gewissen und in der ihr zugrunde liegenden schroffen Gegenüberstellung des Sittengebots und der sinnlichen Neigung, zu der er durch das Streben

*) Kritik der praktischen Vernunft, 1. Tl., 1. Buch, § 7 und 8. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschn.

**) Metaphysik der Sitten, Ausg. von Rosenkranz und Schubert, Bd. 9, S. 246. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ebend., Bd. 10, S. 224.

geführt wurde, das Gebiet des theoretischen Erkennens, das in die Schranken der Sinnlichkeit gebannt bleibt, zu dem der praktischen Freiheit, das aus der intelligibeln Natur des Menschen hervorgeht, in einen Gegensatz zu bringen. Aber diesem Gegensatze widerstreitet es nun ganz und gar, daß die bei der Erfahrungserkenntnis gefundene Unterscheidung von Form und Inhalt nicht nur auf das Reich der intelligibeln Freiheit übertragen, sondern daß hier sogar nur die Form auf intelligiblem, der Inhalt aber auf sinnlichem Gebiete gesucht wird. Dieser Unterschied führt den weiteren mit sich, daß sich in diesem Fall Form und Inhalt wesentlich anders zueinander verhalten als beim Erkennen. Wir müssen das Sittengesetz nicht auf jeden empirischen Inhalt sinnlicher Handlungen anwenden wie die Raumform auf jeden Inhalt sinnlicher Wahrnehmungen, sondern wir können es, weil das Sittengesetz für die intelligible Freiheit gilt. Doch wenn wir ihm nicht folgen, so folgen wir Neigungsmotiven, die aus dem sinnlichen Inhalt der Erfahrung entspringen, wie Lust, Eigennutz u. dgl. So kommt es, daß der kategorische Imperativ einerseits als a priori gültige Form aufgefaßt wird für jeden Inhalt empirischer Handlungen, und daß er anderseits doch im Streit liegen soll mit diesem Inhalt. Nun ist ein solcher Kampf des Sittlichen mit dem Sinnlichen allenfalls auf dem platonischen Standpunkte denkbar, dem beide als einander gegenüberstehende reale Mächte gelten, nicht aber auf dem kantischen, dem das Sittengesetz ein bloßes Formprinzip ist, das an dem Tatbestand unserer Handlungen seinen empirischen Inhalt findet. So gravitiert diese Anschauung unvermeidlich zu der Voraussetzung, daß das Sittengesetz doch nicht bloße Form sei, sondern daß es einen Inhalt besitze, der durch die kantische Formulierung verhüllt wird. Nur wenn es in allgemeingültiger Form den Inhalt sittlich-guter Handlungen bezeichnet, kann es in der Tat in Konflikt treten mit andern Maximen, die wir unsittliche nennen.

Dies bestätigt sich nun auch sofort bei der Prüfung der kantischen Formel. Daß ein Prinzip, das nicht bloß das tätige Ich, sondern eine Vielheit gleichartiger handelnder Wesen voraussetzt, kein rein apriorisches sein könne, ist einleuchtend. In dieser Beziehung verhält es sich ja ganz anders mit den Anschauungsformen und Kategorien, wo nichts vorausgesetzt wird als ein Stoff von Empfindungen, die bloß als Affektionen des Ich gedacht zu werden brauchen. Der Begriff einer Vielheit sittlicher Persönlichkeiten, der in Kants „Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung“ stillschweigend

vorausgesetzt wird, ist dagegen sicherlich eine verhältnismäßig spät im Bewußtsein auftretende äußere Erfahrung; bis zu dem Moment, wo diese Erfahrung entstand, müßte das Sittengesetz latent bleiben. Doch gibt man selbst diese Möglichkeit zu, so würde nun keineswegs mit dem Auftreten jener Erfahrung dieselbe auch sofort der Form des Sittengesetzes sich einfügen, ähnlich etwa wie die wahrgenommenen Empfindungen der Form des Raumes oder die in der Zeit beharrenden Wahrnehmungen dem Begriff der Substanz. Denn indem das Sittengesetz so zu handeln gebietet, wie es zu einer allgemeinen Gesetzgebung erforderlich ist, stellt es eine Frage, die erst beantwortet werden muß, bevor wir es auf irgendeinen Erfahrungsinhalt anwenden können. Welche Beschaffenheit der Handlung ist zu einer allgemeinen Gesetzgebung geeignet? Kant sagt, es sei an und für sich klar, daß ich z. B. ein allgemeines Gesetz zu lügen nicht wollen könne, weil es dann überhaupt kein Versprechen gäbe, da andere einem solchen nicht glauben oder, wenn sie es übereilter Weise doch täten, mich mit gleicher Münze bezahlen würden, so daß eine solche *Maxime* sich selbst zerstören müsse*). Sind nun diese Antworten Resultate einer wenn auch noch so einfachen Reflexion, so ist das Sittengesetz kein reines Formprinzip mehr, das unmittelbar und a priori auf den empirischen Inhalt der Handlungen angewandt werden kann, sondern diese Anwendung setzt in jedem Fall seiner Anwendung eine Überlegung über die allgemeine Durchführbarkeit einer bestimmten Handlungsweise voraus. Dann aber scheint es unvermeidlich, daß bei einer solchen Reflexion das Wohl und Wehe des eigenen Ich zum Maßstab für die Möglichkeit einer allgemeinen Gesetzgebung genommen wird. So gehören denn auch Kants eben erwähnte Ausführungen im einzelnen dem egoistischen Utilitarismus an, sobald man sie aus der Sphäre rein logischer Begriffsbeziehungen in die des empirischen Handelns zurückübersetzt, aus dem sie doch selbst erst abstrahiert sind. Daß Kant diese Konsequenz nicht gewollt, ja daß er ihr auf das äußerste widerstrebt hat, ist unzweifelhaft. Nicht als Motive des sittlichen Tuns wollte er offenbar jene Utilitätsrück-sichten betrachtet wissen, sondern als Exemplifikationen dafür, daß die Stimme unseres Gewissens stets mit dem übereinstimme, was im Interesse des menschlichen Zusammenlebens notwendig sei. Eine solche Übereinstimmung würde aber wieder allein unter der Voraussetzung möglich sein, daß das Gewissen jedesmal unter dem Einfluß

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 24, 48 ff. Kritik der praktischen Vernunft, S. 159 ff.

einer unmittelbaren Inspiration dasjenige zu tun befehle, was dann auch die nachträgliche Reflexion als das dem Handelnden selbst Nützliche erkennt. Das würde nun im wesentlichen auf die nominalistische Auffassung zurückführen, nach welcher das Gute nicht an sich, sondern deshalb gut ist, weil es von Gott gewollt wird, womit in der Tat auch Kants religiöse Formulierung des Sittengesetzes übereinstimmt, es sei die „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“.

So nimmt denn Kant eine eigentümliche Mittelstellung ein zwischen dem weltlichen und theologischen Utilitarismus seiner Zeit. Dem ersteren gehören durchaus die Einzelausführungen über die Anwendung des Sittengesetzes an. Nach dem letzteren gravitiert der Gegensatz, in den er das Pflichtgebot zu der natürlichen Neigung bringt, und der transzendente Eudämonismus, die Aussicht auf ein übersinnliches höchstes Gut, der sich damit verbindet. Kant eigentümlich ist aber die formale Apriorität des kategorischen Imperativs, die an seiner eigenen Erkenntnistheorie ihre Anlehnungen findet. Indem diese formale zugleich eine transzendente Apriorität ist, die auf unsere übersinnliche Natur als ihre Quelle zurückweist, berührt sie sich dann teils mit der christlichen Mystik, teils wiederum mit der theologischen Utilitätsmoral. Diese Anlehnung vervollständigt sich durch Kants Religionsphilosophie. Nur kehrt sich das Kausalverhältnis zwischen dem Sittengesetz und der Gottesidee um. Wir sollen das Sittengesetz nicht darum als ein unbedingt verpflichtendes achten, weil es von Gott gegeben ist, sondern wir sollen es als ein göttliches Gesetz achten, das uns selbst die Wahrheit unseres Glaubens an Gott verbürgt, weil wir es als ein unbedingt verpflichtendes in uns finden*). Diesen Beziehungen entsprechen auch ganz seine religionsphilosophischen Bestrebungen, eine Verwandtschaft seiner eigenen Ethik mit bestimmten kirchlichen Lehren zu finden, wie mit dem Dogma der Erbsünde, der Rechtfertigung durch den Glauben, der Erlösung durch Christus, ethische Umdeutungen, in denen sich die Bestrebungen eines Leibniz, nur in einer noch mehr rationalisierten, nüchterneren Form, erneuern. Ebenso bleibt seine Rechtslehre überall in den willkürlichen, ausschließlich von egoistischen Nützlichkeitsbetrachtungen ausgehenden Konstruktionen der Verstandesmoral seiner Zeit befangen**).

Trotz dieser Schwächen hat die kantische Ethik einen tiefen

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 69.

**) Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Werke Bd. 9.

Einfluß ausgeübt. Sie verdankt dies vor allem der Strenge ihres Pflichtbegriffs, der energischen Abwehr eudämonistischer und utilitarischer Motive. Eine je größere Verbreitung die letzteren innerhalb der englischen, französischen und schließlich auch der deutschen Aufklärung gewonnen hatten, um so mehr mußten sich alle, denen diese äußere Alltagsmoral mit ihren auf egoistische Berechnung oder bestenfalls auf Weltklugheit gegründeten Erwägungen widerstrebte, von der Strenge der ethischen Grundsätze Kants angezogen fühlen. In seinem Pflichtbegriff lebt etwas von dem asketischen Geist der christlichen Ethik und von Luthers werktätigem Christentum und spiegelt sich zugleich die ernste Lebensauffassung des deutschen Nordens der Friderizianischen Zeit. Darum führt auch in dieser Beziehung die Ethik Kants nur zur Vollendung, was in der deutschen Aufklärung selbst von frühe an lebendig geblieben war, und worin sie sich, für die treibenden Kräfte in beiden Ländern charakteristisch genug, von der gleichzeitigen französischen Aufklärung scheidet. Schon bei Wolff bildet die Lehre von den Pflichten den umfangreichsten Teil der Moral, und Friedrich der Große redet von der Pflicht in Worten, die lebhaft an Kants berühmte Apotheose erinnern*). Als dagegen in Frankreich die gesetzgebende Versammlung von 1792 die „allgemeinen Menschenrechte“ proklamierte, da wurde ein schüchterner Vorschlag, neben ihnen auch der bürgerlichen Pflichten zu gedenken, mit überwältigender Mehrheit niedergestimmt.

g. Die Verstandesaufklärung und das Problem der Geschichte.

Die Popularphilosophen der deutschen Aufklärung, ein Mendelssohn und Garve, sahen in Kants kritischer Philosophie ein Unternehmen, dem sie zwar, im Gegensatz zu den Kathederpedanten, die ihm verständnislos gegenüberstanden, eine gewisse ästhetische Bewunderung nicht versagten, das ihnen aber doch zu neu, zu widersprechend den gewohnten Anschauungen erschien, um sich mit ihm befreunden zu können. Sie ahnten kaum, daß sich indessen zum Teil in ihrer eigenen Mitte eine Revolution vorbereitete, die einen zunächst weniger auffälligen, in Wirklichkeit aber folgenreicheren

*) Chr. Wolff, Von der Menschen Tun und Lassen usw., 6. Aufl., 1736, II. Teil. Friedrich der Große: „Mein Körper und mein Geist haben sich meiner Pflicht zu fügen; ich muß nicht leben, aber ich muß handeln“ (Zeller, Friedrich der Große als Philosoph, S. 69). Vgl. dazu Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 3. Hauptst., Ausg. von Rosenkranz, S. 214 („Pflicht! Du erhabener großer Name“ usw.).

Schritt über die Verstandesaufklärung hinausführte, als ihn Kant selbst, der „Alleszermalmer“, wie ihn Mendelssohn nannte, getan hatte. Es war die geschichtsphilosophische Betrachtung, die schon in Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ dadurch ein charakteristisches Gepräge erhält, daß sie neue Ideen über geschichtliche Entwicklung in das Gewand jenes gemäßigten Rationalismus kleidet, der mit dem kirchlichen Dogma auf gutem Fuß zu bleiben wünscht, indem er dieses auch da, wo es der gemeinen Vernunft widerstreitet, doch im letzten Grunde als zweckmäßig und insofern als vernünftig zu interpretieren sucht. Ein klassisches Beispiel ist hier die Wundererklärung Christian Wolffs, nach der die Vorsehung nur in Ausnahmefällen zu einem Wunder greifen soll, wenn sie sich auf einem anderen, natürlichen Wege nicht mehr zu helfen wisse. Ganz in diesen üblichen Formen der rationalistischen Aufklärung erscheinen auch noch die Gedanken Lessings. Dahin gehört schon der Begriff der „Erziehung“, den er im Anschluß an die Vorstellung vom Volk Israel als dem erwählten Volke Gottes anwendet. Daher denn auch diese Erziehung zunächst als eine religiöse gedacht wird, so daß nicht die Geschichte überhaupt, sondern die Geschichte des religiösen Bewußtseins das Thema der Schrift bildet. Daran schließt sich der aus Lockes Religionsphilosophie entlehnte Satz, die Offenbarung und die Erkenntnis durch das Licht der Vernunft seien nicht ihrem Inhalte nach, sondern nur darin verschieden, daß jene den Menschen unmittelbarer und schneller in den Besitz der Wahrheiten gelangen lasse, die er sich unter der Führung seiner eigenen Vernunft nur allmählich erringen könne. Aber gerade hier zeigt es sich deutlich, daß mit der Erziehung bei Lessing vor allem die Selbsterziehung durch die autonome Vernunft gemeint ist. Denn er stellt diesen Zeitunterschied als einen problematischen hin. Die Offenbarung, die von ihm nach der biblischen Tradition als die durch Moses und die Propheten dem Volk Israel und dann durch Christus der Welt zu teil gewordene der Betrachtung zugrunde gelegt ist, mochte das erwählte Volk auf allen Stufen einer planmäßigen Erziehung begleiten, indes die übrigen Völker der Erde bloß bei dem Lichte ihrer eigenen Vernunft ihren Weg gingen. Dabei blieben dann wohl die meisten Völker, wie Lessing meint, hinter dem erwählten Volke zurück, einige aber mochten ihm auch zugekommen sein*). Daraus erhellt, daß dem Dichter des Nathan

*) Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, § 20.

das Wort Offenbarung überhaupt nur ein religiös-symbolischer Ausdruck für das „Licht der Vernunft“ selbst ist, und daß ihm daher in diesem Sinne der Begriff der religiösen Erziehung mit dem der Entwicklung der menschlichen Vernunft zusammenfällt. Und ganz einer solchen philosophischen Umdeutung entspricht weiterhin die Betrachtung des mystischen Inhalts der christlichen Dogmen unter dem gleichen pädagogischen Gesichtspunkt und die an sie geknüpfte Hypothese der drei Weltalter, in der die merkwürdige Schrift ausklingt*). Auf der ersten der drei Stufen menschlicher Entwicklung ist die diesseitige Welt der Schauplatz, auf dem sich die menschlichen Geschehnisse erfüllen. Was ihm in diesem Leben widerfährt, nimmt der Mensch als Strafe oder als Lohn der Gottheit hin. Auf der zweiten eröffnet sich der Ausblick in eine jenseitige Welt, in die nun Strafe und Lohn für die Taten des diesseitigen Lebens verlegt werden. Dann kommt die dritte Stufe: hier kehrt die schwärmende Vernunft wieder aus dem Jenseits in das Diesseits zurück; aber sie tut es bereichert mit dem, was sie durch jenen Ausblick in eine übersinnliche Zukunft gewonnen hat. Damit ist ein weiterer Gedanke in den Mittelpunkt dieser Betrachtung gerückt: der Gedanke der Unsterblichkeit. Er ist in engem Zusammenhang mit den Vergeltungsvorstellungen entstanden. Müssen wir aber darum auch auf ihn verzichten, wenn wir die Vergeltung im Jenseits aufgeben? Lessing antwortet darauf mit einer anderen Frage: warum könnte nicht jeder einzelne Mensch mehr als einmal auf der Erde vorhanden gewesen sein? So mündet die „Erziehung des Menschengeschlechts“ in die Seelenwanderungshypothese. Aber es ist eine neue, dem Geist der Zeit adäquatere Gestalt, in der diese eingeführt wird. Nicht in der unserem Denken widerstreitenden Form einer Wanderung durch Tierleiber, sondern als Wiedergeburt in menschlicher Gestalt soll eine solche Palingenesie gedacht werden. Hat doch diese Annahme den Vorzug, daß sie keinen Schritt rückwärts bedeutet, sondern die Vervollkommnung, die der Mensch in seinem gegenwärtigen Leben erstrebt, ins Unendliche weiterzuführen und schließlich zu vollenden gestattet. Gewiß ist diese Hypothese anschaulicher und darum denkbarer als die substratlose Monas Moses Mendelssohns und der andern Aufklärungsphilosophen. Doch nicht in der Seelenwanderungshypothese an sich liegt die Bedeutung dieser Anschauung, sondern darin, daß sie den Schauplatz des mensch-

*) Ebend. § 88 ff.

lichen Wirkens und Strebens in die diesseitige Welt und damit in die Welt der Geschichte verlegt. Die von dem Aufklärungszeitalter mit besonderer Liebe gepflegte Idee der Selbstvervollkommnung hat sich so über die unbegrenzte Reihe aufeinanderfolgender Generationen ausgedehnt, und damit ist bereits der andere Schritt angedeutet, nun auch in dem Verlauf der Geschichte nicht mehr bloß die Verwirklichung einer Summe unzähliger individueller Zwecke zu sehen, sondern ein geistiges Werden, das seinen Wert in seinem eigenen, jene individuellen Momente zur Einheit verbindenden Inhalte besitzt. Diesen letzten Schritt hat Lessing nicht getan. Das zeigt sich eben in dem Ausmünden seiner Gedanken in der Metempsychose. Ist diese doch nur ein Mittel, den Prozeß der Geschichte fruchtbar zu machen für den einzelnen. Er soll nicht bloß auf die Selbstvervollkommnung angewiesen bleiben, zu der sein gegenwärtiges Leben ihm Raum läßt, sondern immer von neuem und unter günstigeren Bedingungen sein Streben fortsetzen können. Daher denn auch dafür der Titel der Schrift nicht die Menschheit, sondern das „Menschengeschlecht“ als das Objekt der Erziehung bezeichnet. Das Menschengeschlecht hat keine selbständige Realität außerhalb der Individuen: es ist bloß die Summe der neben- und nacheinander in das Leben eintretenden einzelnen Persönlichkeiten. Die „Menschheit“ dagegen wird als eine Einheit gedacht, die zwar nicht ohne die einzelnen und die Geschlechter, in die diese sich ordnen, bestehen könnte, die aber außerdem ihren selbständigen Wert hat. Eine Philosophie des „Menschengeschlechts“ hat darum das typische Bild des einzelnen Menschen samt ihren zeitlich und räumlich bedingten Abweichungen vor Augen. Für sie ist die Geschichte nur der Schauplatz, auf dem sich dieses wandelbare Individuum bewegt. Eine Philosophie der Menschheit hat von vornherein nicht den einzelnen Menschen zu ihrem Inhalt, sondern das Ganze, dessen vorstellbare Bestandteile die Völker wie die einzelnen sind. So fällt eine philosophische Betrachtung der Menschheit von selbst mit einer Philosophie der Geschichte zusammen. Lessing, obgleich noch im Bannkreis der Ideen der Aufklärung, blickt bereits über diesen hinaus, indem er den einzelnen Menschen in seiner Bedingtheit durch die Stufe der von dem Geschlecht erreichten Entwicklung ins Auge faßt. Den entscheidenden Schritt vom einzelnen geschichtlich bedingten Menschen zur Menschheit hat aber erst der Gegner der Aufklärung, Herder, getan.

Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“

muß man freilich, um ihre Bedeutung richtig zu würdigen, vor allem nach der Größe des Planes und der Tragweite gewisser Grundgedanken einschätzen. Dann ist es zweifellos ein bleibendes Verdienst Herders, daß er zum ersten Male auf der Grundlage der Wissenschaft seiner Zeit ein umfassendes Bild der Menschheitsgeschichte, frei von theologischen oder metaphysischen Vorurteilen, zu entwerfen versucht hat. Ein allzu umfassendes Bild, muß man wohl sagen; denn wenn er die gesamte Kosmologie, Geographie und Physiologie heranzieht, um die Menschheit bis zu ihrem letzten Ursprung zurückzuverfolgen, so ist das eine Erweiterung des Themas, die von vornherein zu gewagten und für die eigentliche Aufgabe der Geschichtsphilosophie unfruchtbaren Hypothesen herausfordert. Dennoch werden durch die Weite des Gesichtskreises die „Ideen“ trotz ihrer Mängel ein für die moderne Geschichtsphilosophie vorbildliches Werk bleiben. Freilich würde ihr Wert noch größer sein, wenn nicht Herders Denken allzusehr der strengen Methode entbehrte, wie ihm das Kant in seiner Kritik der „Ideen“ leicht nachweisen konnte, die freilich ihrerseits der Bedeutung des Werkes allzuwenig gerecht wurde*). Herders Art war es nicht, in strenger Prüfung der Tatsachen zu allgemeinen Folgerungen fortzuschreiten. Lag es auch durchaus in seiner Absicht, rein induktiv zu verfahren, so war doch eine methodische Induktion an sich seinem Geiste ebenso fremd wie die systematische Konstruktion der ihm verhaßten Begriffsmetaphysiker. Auch Kant würde die „Ideen“ vielleicht milder beurteilt haben, hätte er sich die Geistesverfassung ins Gedächtnis zurückgerufen, in der er selbst dereinst die „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ geschrieben. Schon in dem Plan einer induktiven Geschichtsphilosophie liegt in der Tat gegenüber den früheren wie späteren spekulativen Behandlungen der Geschichte ein Verdienst. Daß er sich phantasievollen Kombinationen und vor allem einem verschwenderischen Gebrauch des bedenklichsten Hilfsmittels der Induktion, der Analogie, allzusehr hingab, lag in der Art seines Denkens, es lag aber doch auch zu einem nicht geringen Teile in dem Zustand der Wissenschaft seiner Zeit. Die Fragen nach dem Ursprung des Staates, der Menschheit, des Weltganzen, und die an sie sich anschließenden Zukunftsprobleme standen im Vordergrund des Interesses. Angesichts der spärlichen Hilfsmittel, über die man zur Be-

*) Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1884 bis 1891. Kant, Allgemeine Literaturzeitung, 1785 (Kritik des ersten Teils). Kants Werke von Rosenkranz und Schubert, Bd. 7, S. 339 ff.

antwortung dieser Fragen verfügte, waren aber willkürliche Kombinationen und zweifelhafte Hypothesen kaum zu vermeiden. Konnte doch selbst Lessing in seinen Gedanken über Weltzeitalter und Metempsychose diesem Zug der Zeit nicht widerstehen; und wenn Kant in seinem Jugendwerk von den Perioden der Entstehung und des Untergangs kosmischer Systeme, von den Bewohnern ferner Weltkörper und der Abstufung ihrer Vortrefflichkeit je nach der Entfernung ihres Planeten von der Sonne schwärmte, so waren das Vorstellungen, die sich mit dem hypothetischen Weltbilde, das Herder in dem ersten Teil seiner „Ideen“ gibt, nahe berührten*). Wenn ein Werk mehr als andere verwandter Richtung auf Herder anregend gewirkt hat, so ist es in der Tat Kants Naturgeschichte des Himmels gewesen. So fügt es sich seltsam, daß hier der kritische Philosoph, der über den wissenschaftlichen Gehalt der Ideen Herders ein vernichtendes Urteil fällt, in der bedeutendsten seiner vorkritischen Schriften selbst für Herder ein Vorbild war, für das dieser zeitlebens, auch als er später der kritischen Philosophie feindlich gegenübertrat, eine hohe Verehrung bewahrte. Nimmt es sich doch, wenn man die Lektüre der Ideen unmittelbar den Schlußbetrachtungen jenes Kantischen Werkes folgen läßt, nicht anders aus, als wolle der Verfasser den Faden da wieder aufnehmen, wo sein Lehrer ihn fallen gelassen hatte. Er rekapituliert noch einmal die Stufenfolge der Naturerscheinungen vom Universum bis herab zur Erde, um dann in ähnlichem Sinne, wie es Kant in jenem Schlußabschnitt angedeutet, den Menschen selbst zunächst als ein Geschöpf der Natur und dann in seinem Weg durch die Geschichte zu verfolgen. Ehe er in dieser einen einigermaßen festeren Boden betritt, sind es, wie bei Kant, mehr phantasievolle Ahnungen und kühne Analogien als wissenschaftliche Beweisgründe, in denen sich die Darstellung bewegt, auch in der Form mehr Dichtung als Philosophie.

Gleichwohl treten aus diesem Spiel der Gedanken einzelne von großer philosophischer Tragweite hervor. Mögen sie der zureichenden Begründung entbehren und von andern, ihnen widerstreitenden Ideen durchkreuzt werden, sie sind bedeutsam genug, um dem Werk eine epochemachende Stellung in der neueren Geistesgeschichte zu sichern. Insbesondere bezeichnen sie auch in ethischer Beziehung

*) Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, 3. Teil. Herders Ideen, 1. Teil, 1.—5. Buch.

nicht weniger, als es nach einer ganz anderen Seite hin durch Kants praktische Philosophie geschah, den Bruch mit der Verstandesaufklärung. Zwei Gedanken stehen hier im Vordergrund, in denen leitende Prinzipien einer weit über die nächste Zukunft hinausreichenden Entwicklung vorausgenommen sind. Der eine dieser Gedanken besteht in der Anerkennung der unumschränkten Geltung des Kausalprinzips für das Reich der Geschichte. Die deutsche Aufklärung war überall, schon in der Naturbetrachtung und vollends in der Auffassung des Menschen, vom Begriff des Zweckes geleitet gewesen. Auch die Geschichte galt als eine teils durch den Menschen selbst vermöge seines freien Willens, teils für ihn durch eine auf sein Wohl bedachte Vorsehung herbeigeführte zweckmäßige Folge von Begebenheiten. Darum schob sich hier der Gedanke der Erziehung so leicht dem der Entwicklung unter, während zugleich der religiöse Gesichtspunkt einer göttlichen Fügung vom Schicksal des einzelnen auf die Geschehnisse der Völker übertragen wurde. Gegen diese gleichzeitig teleologische und theologische Geschichtsauffassung wendet sich Herder auf das entschiedenste. Wie in der Natur, so herrscht in der Geschichte streng kausale Gesetzmäßigkeit, und eben in diesem Sinne ist die Geschichte der Menschheit nichts anderes als eine Fortsetzung der Naturgeschichte. Denn alle Geschichte ist das Produkt menschlicher Kräfte und der Bedingungen von Raum und Zeit, unter denen sie wirken. Wie die Endzwecke der Naturerklärung schädlich gewesen sind, weil man sich bei ihnen vorzeitig beruhigte, so sind sie es nicht minder der Geschichte*). Freilich, so sehr Herder diesen Grundsatz einschärft, er ist weit davon entfernt, ihn selbst festzuhalten. Hatte er schon im Eingang seines Werkes die harmonische Ordnung der Teile für die Welt wie für den Menschen als leitenden Gedanken hingestellt und aus der mittleren Stellung der Erde in der Reihe der Planeten eine analoge Mittelstellung ihrer Geschöpfe gegenüber den Bewohnern anderer Welten abgeleitet, um darauf im Sinne Goethes die Vermutung einer Fortdauer auf anderen Weltkörpern zu gründen, so endigen jene antiteleologischen Schlußbetrachtungen in zwei Zugeständnissen, in denen abermals Teleologie und Theologie vereint ihren Einzug halten. Auf der einen Seite ist der Anfang der Kultur ein Werk der Vorsehung. Gott hat den Menschen so wie er ist, mit allen Gaben zu künftiger Entwicklung in die Welt gestellt. Hier

*) Ideen, 2. Teil, 7. und 8. Buch.

hat er sich dann aus eigener Kraft, d. h. nach Maßgabe der in ihm und außer ihm liegenden kausalen Bedingungen weiterzuhelfen. Auf der andern Seite soll, wie in der Natur, so auch in der Geschichte, der Bestand und die Vollkommenheit der Dinge auf einer wohl abgewogenen Proportion der Kräfte beruhen*). Entspringt das erste dieser Zugeständnisse aus einer Schwierigkeit, die hier die in der Anthropologie dieser Zeit allerwärts festgehaltene Überzeugung von der Unveränderlichkeit der menschlichen Spezies mit sich führte, und die in der Tat anders kaum zu lösen war, so lag dem zweiten zum Teil wenigstens die an sich wohlberechtigte Unterscheidung zwischen transzendenten und immanenten Naturzwecken zugrunde, von denen die letzteren an sich mit der strengen Kausalität des Geschehens in der Tat durchaus vereinbar sind. Doch hat Herder diesen Unterschied nicht klar ausgesprochen, sondern sein Vertrauen auf eine göttliche Vorsehung ließ ihn selbst immer wieder in die transzendente Teleologie zurückfallen**).

Mit der antiteleologischen Stellung Herders hängt nun ein zweiter Gedanke zusammen, der von ihm selbst zwar einseitig zugespitzt wird und ihn darum in Widersprüche mit sich selbst und sogar mit dem Thema seines Werkes verwickelt, der aber gleichwohl für die künftige Geschichtsphilosophie wie für die Geschichtswissenschaft überhaupt von entscheidender Bedeutung geworden ist. Er besteht in der energischen Betonung des selbständigen Wertes jeder Kulturerscheinung, insbesondere also auch eines jeden einzelnen Volkes und seiner geistigen Schöpfungen. Nichts ist in der Geschichte nur für anderes da. Die Römer z. B. sind nicht bloß dazu dagewesen, um nach den Griechen ein „vollkommenes Glied in der Kette der Kultur“ zu bilden***). Auch hier setzt sich Herder in vollen Gegensatz zu der anthropozentrischen Teleologie der vorangegangenen Philosophie, die alle bis dahin erreichte Kultur nur nach ihrem Ertrag für die Gegenwart einzuschätzen liebte. Aber er übertreibt diesen Gegensatz gelegentlich so sehr, daß er jeder historischen Epoche neben ihrem Wert für sich selbst nur noch einen

*) Ideen, 2, Teil, 10. Buch.

**) R. Haym ist, wie mir scheint, in seinem trefflichen Buch über Herder den Momenten nicht völlig gerecht geworden, die eine in unserem Sinne folgerichtige Durchführung des Prinzips der historischen Kausalität bei Herder zu einem Ding der Unmöglichkeit machten. (R. Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken, Bd. 1, 2, 1885, S. 233 ff.).

***) Ideen, 3. Teil, 15. Buch, III.

solchen für die übersinnliche Bestimmung des Menschen zuzuerkennen scheint.

Der das ganze Werk durchziehenden Voraussetzung des Zusammenhangs der Natur mit der Kultur und der einzelnen Kulturerscheinungen untereinander entspricht schließlich die Form, die Herder dem Entwicklungsgedanken in seiner Anwendung auf die Geschichte gibt. Die weite Perspektive, die er dabei der geschichtsphilosophischen Betrachtung eröffnet, läßt aber am deutlichsten die Kluft erkennen, die ihn von der Verstandesaufklärung trennt. Wenn man der letzteren den Mangel an geschichtlichem Sinn als einen ihrer Hauptfehler vorzuwerfen pflegt, so ist in Wahrheit dieser Vorwurf nur teilweise berechtigt. Für geschichtliche Entwicklung im einzelnen fehlte ihr das Verständnis keineswegs. Den Fortschritt der Technik, der Künste und Wissenschaften führte man mit Vorliebe im Munde; und auch für die Gebiete der sonstigen Kultur und besonders des staatlichen Lebens brachte schon die Vorherrschaft der teleologischen Beurteilung eine gewisse Anerkennung des Evolutionsgedankens mit sich. Aber wenn von einem „Plan der Weltgeschichte“ die Rede war, so meinte man damit nicht jene Harmonie aller Bestandteile der Kultur unter sich und mit der Natur, die Herder in seinen „Ideen“ in den Vordergrund stellt, sondern die Einzelentwicklungen der politischen Verfassungsformen auf der einen und der Religion auf der andern Seite, für deren jede man eine besondere Geschichte nachzuweisen suchte, die einem vorausbestimmten Ziel zustrebe. Das ist der Standpunkt, den auch Kant in seiner 1784 im gleichen Jahr mit Herders „Ideen“ erschienenen „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ einnimmt, und zu der seine Rezension des Herderschen Werkes eine Art negativer Ergänzung bildet, insofern er in dieser das Unternehmen Herders, über das Gebiet der politischen Verfassungen in der Aufzeigung eines „Plans der Geschichte“ hinauszugehen, zurückweist. Er hat dann später noch jenes zweite Gebiet, die Religion, in den Bereich entwicklungsgeschichtlicher Betrachtungen gezogen, auch darin den Traditionen der Aufklärung folgend, die ausschließlich auf diese zwei Gebiete ihr Augenmerk gerichtet hatte. Die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung des Staates war hier die ältere. Für sie hatte von der hellenistischen Zeit an die Aristotelische Einteilung der Staatsverfassungen die Grundlage gebildet. Anderseits hatte die Frage nach dem Verhältnis der religiösen Glaubensformen zum Fortschritt der vernünftigen

Erkenntnis seit Herbert von Cherbury, dem Vorläufer des englischen Freidenkertums, vielfach die Geister beschäftigt*). In beiden Fällen waren es gewisse ideale Ziele, die der geschichtsphilosophischen Betrachtung die Wege wiesen. Dort sah man dieses Ziel in der „besten Staatsverfassung“, hier je nach der religiösen Richtung in dem Christentum oder in einer reinen Vernunftreligion der Zukunft. In allem dem ist Kants Standpunkt der der gemäßigten Aufklärungsphilosophie. Das Christentum ist ihm sozusagen eine Abschlagszahlung auf den reinen Vernunftglauben, die Geschichte im allgemeinen betrachtet er als den Vollzug „eines verborgenen Planes der Natur“, um eine vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen, den „einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann“**). Diese Worte könnte ebensogut ein Schüler Wolffs geschrieben haben. Einen geordneten Zusammenhang zeigt nach ihm die Geschichte nur, insofern die politischen Verfassungen die zunehmende Tendenz erkennen lassen, einen Zustand herbeizuführen, in welchem niemand den einzelnen hindert „seine Wohlfahrt auf alle ihm selbst beliebige Art zu suchen, die nur mit der Freiheit anderer zusammenbestehen kann“. Diese Verengerung des Gesichtskreises ist es, die Herder durch die ganze Anlage seines Werkes bekämpft. Die Geschichte hat so wenig eine Vernunftreligion wie eine beste Verfassung zu ihrem Endzweck, denn sie wird überhaupt nicht von Zwecken, sondern von notwendig wirkenden Ursachen regiert, und sie hat nicht eine einzelne Seite des menschlichen Zustandes, sondern den ganzen Menschen in der allseitigen Betätigung seiner Kräfte zu ihrem Gegenstand. Diese allseitige Betätigung nennt darum Herder die Humanität. Da lag nun freilich der Einwand nahe, dieser Begriff sei allzu unbestimmt. Aber wenn ihn Herder ohne nähere Definition einführte, so war das teils mit seiner antiteleologischen Tendenz, teils mit der ungeheuren Erweiterung der Aufgaben, die er der geschichtlichen Betrachtung stellte, von selbst gegeben. Wie man sich eine Vernunftreligion, und wie man sich eine vollkommene Staatsverfassung denke, das ließ sich verhältnismäßig leicht sagen; worin der gesamte Zusammenhang der in der Menschheit vorhandenen Anlagen und ihrer Wirkungen bestehe, das auszudrücken stand kaum ein anderer Begriff als eben der des Menschen oder der Mensch-

*) Herbert von Cherbury, *Tractatus de veritate*, 1624.

**) Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, achter Satz. (Werke von Rosenkranz und Schubert, Bd. 7, S. 329 f.).

heit, der Humanität zu Gebote. Diesen Begriff nach seinem ganzen Umfang zu entwickeln, das sah Herder als die Aufgabe des Werkes selbst an, die sich nicht durch die Vorausnahme einer abstrakten Definition wiedergeben lasse. Und daß er sich in der Vorführung der konkreten Tatsachen der Geschichte und ihrer Wechselbeziehungen in den einer Übersicht der Universalgeschichte gewidmeten Teilen seines Werkes redlich bemühte dieser Aufgabe nachzukommen, wird nicht zu bestreiten sein. Daß er dies mit unzulänglichen Mitteln unternahm, wird man ihm nicht verargen können. Alles in allem genommen wird man vielmehr sagen müssen, daß dem Problem der Geschichte gegenüber der Wagemut Herders schließlich doch über die kritische Vorsicht Kants den Sieg davongetragen hat. In der Auffassung der Geschichte ist Kant so wenig wie in der Behandlung der Rechts- und schließlich auch der Religionsphilosophie über den Standpunkt der Verstandesaufklärung hinausgekommen. Herder bereitet das geschichtliche Denken der kommenden Zeit vor. Zudem läßt ihn sein Sinn für das Konkrete und Wirkliche in den der eigentlichen Geschichte gewidmeten Teilen seines Werkes die an die geschichtlichen Tatsachen von außen herangebrachten Begriffe und Konstruktionen vermeiden, die den Wert der Systeme des 19. Jahrhunderts beeinträchtigen. Was ihm vor Augen schwebte, das war ein philosophisches Bild der Geschichte, das auf der Grundlage der allgemeinen Anthropologie den Zusammenhang der geschichtlichen Erscheinungen vorführen sollte. So sehr aber der geistvolle und vielseitige Autor eine Fülle anregender Gedanken über sein Werk auszustreuen verstand, es glücklich zu Ende zu führen, reichte weder seine eigene Kraft aus, noch erlaubte es der Zustand der Wissenschaft seiner Zeit. Die Anthropologie, vertreten durch Sömmering, Camper, Blumenbach, vermochte trotz der Verdienste dieser Männer der geschichtlichen Betrachtung des Menschen keine zureichenden Grundlagen zu bieten. Dafür ist es bezeichnend genug, daß alle diese Anthropologen gerade den ersten kosmologisch-anthropologischen Teil der Herderschen Ideen mit seinen sprunghaften Gedankenblitzen und bedenklichen Analogien auf das höchste bewunderten. Vor allem aber der Geschichte selbst fehlte ihr Anfang. Sie mußte notgedrungen auch noch für die Nachfolger Herders im folgenden Jahrhundert mit einer ganz und gar mythologischen Tradition beginnen, um dann erst bei den großen orientalischen Reichen einen halbwegs gesicherteren Boden zu betreten. Zwischen dem Naturmenschen und dem geschichtlichen Menschen

klaffte eine Lücke, die Herder wohl oder übel mit allgemeinen Betrachtungen über die geistigen Eigenschaften des Menschen und über die in der biblischen Tradition gegebenen Anhaltspunkte seiner mutmaßlichen Urgeschichte ausfüllen mußte. Alles das ist natürlich für uns heute, die wir seit Darwin den Entwicklungsgedanken auf den Menschen anwenden und in den Zeugnissen der Ethnologie eine vorhistorische Entwicklung der Menschheit kennen lernten, ein Traum entschwundener Tage. Immerhin bleibt auch hier Herder der Ruhm, daß er ein lebendigeres Bewußtsein als seine Vorgänger wie Nachfolger von der Notwendigkeit besaß, zwischen dem Natur- und dem Kulturzustand eine Brücke zu schlagen, die in das Reich der wirklichen Geschichte hinüberführe.

3. Die Romantik.

a. Die Entwicklung der romantischen Geistesrichtung.

Wie das Wort „Romantik“ für die Geistesrichtung, die es andeuten soll, beinahe willkürlich und zufällig gewählt scheint, so ist die Romantik selbst durch keine für ihre ganze Entwicklung feststehende Definition zu umfassen. Hierin bildet sie den vollen Gegensatz zu der vorausgegangenen Aufklärung, die, so sehr sie sich gewandelt und bei den verschiedenen Nationen zum Teil abweichende Wege eingeschlagen hat, doch in ihren Grundtendenzen immer dieselbe geblieben ist. Die Romantik ist sprunghaft, bisweilen launenhaft, sie bewegt sich in Gegensätzen, und wenn, wie Fr. Schlegel sagt, das Wort „romantisch“ von den schnörkelhaften Arabesken des „romanischen“ Stils hergenommen ist, so liegt immerhin schon in dem Wort eine zutreffende Symbolik. Nur eines ist es, was die Romantik von Anfang bis zu Ende charakterisiert: der Haß gegen die Verstandesaufklärung. Hier wirkt das Gesetz der Kontraste vielleicht stärker und nachhaltiger als irgendwo sonst in der neueren Geistesgeschichte. Es ist ein ähnlicher Gegensatz, wie ihn die Renaissance gegenüber der Gebundenheit des mittelalterlichen Denkens empfunden hatte. Die Aufklärung hatte das Werk der Befreiung, das die Renaissance begonnen, endgültig zu vollenden gemeint. Die Romantik hatte das Gefühl, als wenn dadurch der Geist nur in neue, unerträglichere Fesseln geschmiedet worden sei. Denn was wollte aller Zwang der äußeren Autorität gegen diesen Zwang der verstandesmäßigen Reflexion bedeuten, die alle Dinge, die höchsten wie die niedersten, mit ihrem Netz umspannte, und die den Menschen

wie eine nach den unwandelbaren Gesetzen des logischen Denkens handelnde Maschine betrachtete. So begann denn auch die romantische Bewegung nicht innerhalb der Wissenschaft, der von Hause aus die verstandesmäßige Reflexion ein adäquateres Medium blieb, sondern in der Dichtung, von der sich zugleich verborgene Fäden zu jenen Bekennern einer Religion des Gefühls zogen, die schon seit lange der aufgeklärten Theologie wie der dieser wesensverwandten starren Dogmengläubigkeit abhold waren. Klopstocks Messias wurde für diese Kreise ein Evangelium, an dem man Herz und Gemüt erquickte; und dieses Recht des Gefühls, das hier zunächst auf religiösem Gebiet sich regte, brachten nun die Stürmer und Dränger überall, in der weltlichen Dichtung wie im wirklichen Leben, zur Geltung. Gegen den kühl abwägenden Verstand setzten sie den Impuls der Leidenschaft, den heroischen Affekt, den schon der Philosoph der Renaissance den göttlichen Funken im Menschen genannt hatte, und der dieser nüchternen Zeit ganz und gar abhanden gekommen schien. Wieder entbrannte in der neuen Generation das Verlangen, daß jeder Mensch frei seine Kraft entfalte und in seiner Weise sich auslebe, statt einer starren Regel zu folgen, die auf dem Dogma von der Gleichheit der Menschen und von der Herrschaft ewig gleicher Gesetze des Denkens und Handelns aufgebaut war. Die freie Persönlichkeit, wie sie die Griechen gekannt, sie war schon von der Renaissance wieder entdeckt worden. Der Aufklärung aber, die diese Befreiung zu vollenden gemeint, war sie eben deshalb wieder abhanden gekommen. An die Stelle der lebendigen, vollen Persönlichkeit hatte sie das abstrakte Individuum, an die Stelle der wirklichen Freiheit die scheinbare, den abstrakten Freiheits- und Gleichheitsbegriff gesetzt. So war die Befreiung des Geistes in ihr Gegenteil umgeschlagen, in die Knechtschaft der Uniformierung.

Hatte sich in Sturm und Drang der Geist einer neuen Befreiung noch unklar geregt, ungewiß des eigenen Zieles ins Schrankenlose strebend, so suchte der aus ihm entstandene Klassizismus maßvoll und besonnen wieder die Bewegung in ein ruhigeres Bett zu lenken. An die Traditionen der humanistischen Renaissance anknüpfend, ging er auf die Ideale der griechischen Kunst zurück. Doch die begonnene Bewegung ließ sich durch diese Ablenkung auf die Dauer nicht aufhalten. Dazu war die Gegenkraft, welche die vorangegangene Aufklärung ausgelöst, allzu stürmisch gewesen. Hier begann nun die romantische Bewegung einzusetzen, um aus dem Klassizismus heraus eine neue, in ihren ersten Regungen dem Sturm und Drang

verwandte, aber mit verstärkter Macht gegen die Aufklärung gerichtete Bewegung zu erzeugen. Die impulsive Gewalt dieser Bewegung, so dunkel ihr selbst zuerst ihre Ziele noch sein mochten, offenbarte sich bald in dem Umfang, den sie gewann, in ihrer Ausbreitung über alle Lebensgebiete und über alle Nationen der gebildeten Welt. Vielleicht ihren sprechendsten Ausdruck fand sie aber darin, daß der geistige Führer von Sturm und Drang, der diesen selbst in die Bahnen des Klassizismus geleitet hatte, daß Goethe nicht minder der geistige Führer der Romantik geworden ist, der in den Werken seines Greisenalters, im zweiten Teil des Faust und im westöstlichen Divan, auch den mystischen, dem Mittelalter und der orientalischen Welt zugewandten Neigungen der späteren Romantik seinen Tribut zollt. So spiegelt sich in dieser großen dichterischen Persönlichkeit die ganze geistige Bewegung der Zeit in ihrer Entwicklung.

Die Phasen dieser Entwicklung bezeichnen nun aber zugleich bedeutsame Stufen in der Ausbildung der modernen Lebensanschauungen; und wenn für irgend ein Lebensgebiet, so gilt es für das sittliche und das religiöse, daß die Romantik keine in ihrem Verlauf sich gleich bleibende geistige Bewegung ist, sondern daß sie sich aus einer Reihe von Strömungen und Gegenströmungen zusammensetzt, die teils nach dem Gesetz von Aktion und Reaktion einander ablösen, teils aber auch in den mannigfaltigen Motiven der Zeit ihre Quellen haben. Je nach der Vorherrschaft dieser Motive und der sie begleitenden Wirkungen und Gegenwirkungen zerlegt sich so die romantische Bewegung in mehrere Entwicklungsphasen, die im allgemeinen ein treues Bild der um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts beginnenden und bis gegen die Mitte des letzteren sich fortsetzenden Bewegung des Zeitgeistes und der von ihm getragenen Lebensanschauungen sind. Dabei nimmt diese Bewegung in dem Maße andere Formen an, als sie sich über die verschiedenen Länder Europas verbreitet, und als sie hier zugleich mit sonstigen geistigen Strömungen, die zumeist noch unter der direkten Nachwirkung der Aufklärungszeit stehen, in Wechselwirkung tritt. Damit geht dann die Romantik ohne deutlich zu bestimmende Grenzen in die ethische Bewegung der Gegenwart über.

War die Aufklärung von England ausgegangen, so ist Deutschland ohne Frage die Heimat der Romantik, wenn es auch von frühe an in den anderen Ländern nicht an Vorzeichen gefehlt hat, die auf eine im selben Sinne gerichtete Umwandlung der Sinnesart

hinweisen. Besonders die Gefühlsphilosophie Rousseaus und der schottischen Schule mit der der letzteren parallel gehenden schwärmerischen Gefühls poesie bilden hier Vorläufer der Romantik, die zum Teil stark auf die letztere selbst gewirkt haben. Doch hat nirgends so wie in Deutschland die gesamte wissenschaftliche Bewegung des Zeitalters mit ihren Rückwirkungen auf die Philosophie an ihr teilgenommen; und nirgends haben sich so wie hier, zugleich unter dem Einfluß gewaltiger äußerer Katastrophen, die einzelnen Phasen dieser Entwicklung gesondert. Im Vordergrund derselben steht jene Erneuerung des subjektiven Freiheitsbewußtseins, wie es zuerst in Sturm und Drang sich geregt hatte, um dann im Beginn der eigentlichen Romantik unter der gleichzeitigen Wirkung der kantischen Philosophie, der neu erblühten schönen Literatur und des größten politischen Ereignisses der Zeit, der französischen Revolution, im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts zielbewußter hervorzutreten. Der philosophische Repräsentant dieser Periode ist Fichte in der ersten Zeit seiner schriftstellerischen Wirksamkeit. Dann beginnt um die Wende der beiden Jahrhunderte abermals ein neuer Geist sich zu regen. Denn unversehens entsteht allmählich in der Romantik selbst die Gegenströmung gegen jenes überschäumende Freiheitsgefühl ihrer Anfänge. Die Zeit ist ernst. Die ungeheuren Veränderungen der Weltlage, die im Gefolge der Revolution eintreten, die Macht, mit der diese Veränderungen überall in die persönlichen Schicksale eingreifen, erwecken in weiten Kreisen die Sehnsucht nach einer festen Stütze gegenüber dem Ansturm der Zeitereignisse. Und indes die Gemüter zu einer in idealisiertem Licht erscheinenden Vergangenheit zurückkehren möchten, erwecken zugleich die allerorten sich erschließenden neuen Quellen in Wissenschaft und Kunst, in der Erforschung der Vergangenheit wie in der Erkenntnis der Natur das lebhafteste Gefühl, daß die Sicherheit, in der sich die vorangegangene Zeit in ihrem Wissen wie in ihrem Glauben gewiegt, eine täuschende gewesen sei. So entsteht, aus unendlich mannigfachen Motiven zusammenfließend, der Drang nach einer Rettung aus diesem Zustande innerer Zweifel und schwankender äußerer Zustände. Das Ideal der völligen, ungebundenen Freiheit schlägt in sein Gegenteil um, in das der Gebundenheit, der Gebundenheit im Glauben und Wissen, in Leben und Sitte, und der Gebundenheit zugleich einer Rechtsordnung, die gegen das Anstürmen des revolutionären Geistes einen Widerhalt bieten soll. Wohl niemals wieder ist im Verlauf der Geistesgeschichte dieser Umschlag in den Gegen-

satz so wirkungsvoll eingetreten wie hier, wo er zumeist in den einzelnen Persönlichkeiten selbst vor sich ging, welche die Träger dieser geistigen Bewegung waren. Zeitgenossen, wie dem alten Johann Heinrich Voss, die den Personen noch allzu nahe standen, mag man es verzeihen, wenn sie diesen ungeheuren Wandel der persönlichen Charaktere, wie ihn der Anfang des 19. Jahrhunderts gesehen hat, für Schwäche der einzelnen hielten. Heute, wo wir in den Personen nur noch die geistigen Mächte der Zeiten selbst sehen, erscheint dieser Wandel in einem andern Lichte. Da erscheint dieser Übergang von schrankenloser Freiheit zu selbstgewähltem Zwang, die Vertauschung des Ideals der Revolution mit dem des mittelalterlichen Glaubens und der mittelalterlichen Sitte, die Rettung vor der Ungewißheit subjektiven Meinens und schrankenloser Willkür in die Schule einer gewaltigen, den einzelnen mit ehernen Banden an die Gemeinschaft fesselnden Autorität als ein innerlich notwendiger Vorgang. Wie sich diese Wendung vollzog, das mochte immerhin bei den einzelnen verschieden sein, die allgemeine Richtung blieb doch eine übereinstimmende. Schleiermacher und Hegel haben diesen Wandel ebensogut mitgemacht wie die Schlegel und Schelling; und selbst der Olympier Goethe unterschied sich eigentlich nur darin von der Menge seiner Zeitgenossen, daß ihm mehr als ihnen jene wunderbare Fähigkeit der objektiven Anschauung eigen war, die ihn an allen Erlebnissen teilnehmen und doch immer sich selbst jenseits alles Erlebten wiederfinden ließ. So vereinigte sich schließlich in dem alternden Goethe alles, was die vorangegangene Zeit besessen und errungen hatte. Aufklärung und Sturm und Drang, alte und neue Romantik, sie lebten harmonisch ausgeglichen in ihm weiter. Hierin war er zugleich der volle Gegensatz zu dem großen philosophischen Repräsentanten dieser geistigen Umwälzungen, zu Fichte, der jedesmal mit den Ideen, die er leidenschaftlich ergriffen hatte, völlig eins war, darum nun aber auch um so intensiver an dem Wandel der Stimmungen teilnahm, welche die Zeit nacheinander bewegten. Er ist aber ein um so sprechenderer Zeuge dieses Wandels, als er frühe schon selbständige, von der romantischen Dichtung und Philosophie getrennte Wege einzuschlagen beginnt, während doch seine sittlichen und religiösen Lebensanschauungen in jedem Augenblick ein treues Bild der Zeit und der geistigen Strömungen der Romantik selbst sind. Und vor allem ist er darin ein Zeuge für den Geist dieser Zeiten, daß er bei allem Wechsel seiner Anschauungen der gleiche unbeugsame

Charakter bleibt, der an dem, was er einmal als wahr erkannt zu haben glaubt, eigensinnig festhält. Wenn uns trotzdem die Ideale, die ihn zu Anfang und die ihn zu Ende seines Lebens erfüllen, heute als Gegensätze erscheinen, wie zwingend müssen da die allgemeinen geistigen Mächte gewesen sein, die solche Wandlungen bewirkten!

Die Romantik ist der Renaissance, an die sie namentlich in ihren Anfängen erinnert, darin verwandt, daß sie in ihren einzelnen Phasen meist sich rasch überlebt, so daß sie reich an Erzeugnissen ist, die kulturhistorisch von hohem Interesse sind, auch mancherlei fruchtbare Keime für die Zukunft, doch keine abschließenden Erzeugnisse von bleibendem Wert enthalten. Das ist hier wie dort eine begreifliche Folge des namentlich in den Anfängen dieser Kulturperioden unruhigen, von immer neuen inneren und äußeren Einwirkungen unterbrochenen Ganges der Entwicklung. Immerhin hat die Romantik auf dem Gebiete der Ethik zwei Erzeugnisse von bleibendem Werte und von lange fortwirkendem Einfluß hervorgebracht. Davon gehört das eine ihrem Anfang, das andere, wenigstens in seiner einigermaßen abschließenden Form, der späteren Zeit an. Jenes ist eine neue, eigenartige Auffassung der Religion und der damit eng verbundene Versuch einer völlig autonomen, insbesondere auch von religiösen Forderungen unabhängigen Moral. Das andere ist die Entwicklungsidee, die ihre weithin leuchtenden Strahlen auf das ganze große Gebiet der historischen Wissenschaften wirft, und zugleich eine neue Auffassung der Stellung des Menschen in der Geschichte und der ethischen Bedeutung der geschichtlichen Entwicklung mit sich führt.

b. Das Ideal der freien Persönlichkeit.

Zu Anfang der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts, um die Zeit also, da die Romantik in ihrer ersten Blüte stand, nannte Fr. Schlegel einmal Goethes Wilhelm Meister, Fichtes Wissenschaftslehre und die französische Revolution die drei größten Zeitereignisse. Das Wort ist bezeichnend für die Tendenzen dieser Zeit. In Wilhelm Meister erblickt sie das Ideal einer nur der eigenen Selbstbildung lebenden, von allen Banden des Berufs und der öffentlichen Pflicht freien Persönlichkeit. Die französische Revolution hatte, wie man glaubte, durch die Befreiung des einzelnen von den Fesseln der Standesvorrechte und der Vorurteile ein Ideal der menschlichen Gesellschaft zu verwirklichen begonnen. In Fichte und seiner Wissenschaftslehre aber hatte diese neue Weltanschauung

ihren philosophischen Ausdruck gefunden. Denn dieses Werk hatte zum erstenmal das freie, tätige Ich als das schöpferische Prinzip der sinnlichen wie der moralischen Welt nachgewiesen. Fichte selbst hatte in der ersten umfangreicheren seiner Schriften die Revolution als die große befreiende Tat des Jahrhunderts gepriesen*). Mit noch anderen seiner Zeitgenossen, wie mit W. v. Humboldt, betrachtete er sie als den ersten Schritt auf dem Wege, der schließlich dahin führen müsse, den Staat zu beseitigen, um das Individuum ganz zu befreien**). Es war nur die äußerste Konsequenz der Vertragstheorie, die diese noch von Sturm und Drang erfüllten Jünglinge zogen. Hier lag eben der Punkt, wo die Aufklärung direkt in ihr Gegenteil umschlug. Die neue Generation pries voll Begeisterung das große Werk der Aufklärung. Aber die Bedeutung dieses Werkes sah sie schon in einem völlig anderen Lichte. Die freie Persönlichkeit in ihrer vollen Selbstbestimmung, nicht unterworfen einem bindenden Gesellschaftsvertrag, der ihr gebot, sich einem imaginären Allgemeinwillen zu fügen, das war ihr Ideal. Darum wichen diese politischen Schwärmer der Romantik in dem einen, sehr wesentlichen Punkte von Rousseaus „Contrat social“ ab, daß sie den Staatsvertrag selbst für jederzeit kündbar erklärten. Wenn die Männer der Revolution neben die Freiheit die Gleichheit stellten, so verlangten die Politiker der beginnenden Romantik im Gegenteil gerade um der Freiheit willen den weitesten Spielraum individueller Unterschiede des Wollens und Könnens, je nach Begabung und Neigung, weil jede Persönlichkeit frei sich selbst sollte ausleben können. Und da war nun in der Tat Fichtes Wissenschaftslehre in den ersten Gestaltungen, die er ihr gegeben, der genial durchgeführte Versuch eines philosophischen Systems, das dieses Ideal der freien Persönlichkeit in seiner absoluten Berechtigung nachzuweisen unternahm***). Wie das Persönlichkeitsideal der

*) Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, 1793. Aus demselben Jahr: Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten; beide abgedruckt in den sämtlichen Werken, Bd. 6.

**) W. v. Humboldt, Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, 1792, Ges. Werke, Bd. 7.

***) Es kommen hier in Betracht die Schriften „über den Begriff der Wissenschaftslehre“ und die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794, sowie die weiteren die Wissenschaftslehre behandelnden Schriften von 1795–97. Die Darstellungen von 1801 an gehören der späteren Phase der Fichteschen Philosophie an.

Romantik aus dem Freiheitsideal der Aufklärung als dessen äußerste Steigerung entsprungen und eben darum zu seinem Gegenteil geworden war, so ist die Wissenschaftslehre selbst ihrer ganzen Komposition nach die äußerste Steigerung der von der rationalistischen Aufklärungsphilosophie geübten apriorischen Begriffsdeduktion, die nun in dieser Steigerung in eine phantastische und willkürliche Begriffsdichtung umschlägt. Die Anlagen dazu waren freilich schon bei Kant vorhanden, diesem trotz seines tiefgründigen Scharfsinns mit allen Fasern seines Wesens noch der rationalistischen Aufklärung angehörenden Denker, der eben dadurch den alten Ontologismus zerstörte, daß er ihn folgerichtig zu Ende dachte, um dann schließlich in dem geheimnisvollen Wesen der menschlichen Persönlichkeit, das er den „intelligibeln Charakter“ nannte, die mystische Lösung des Welträtsels zu finden. Hier lag auch für Fichte der Anknüpfungspunkt. Hatte Kant im Sinne des alten Rationalismus noch schematisierend und deduzierend auf verschiedenen, zum Teil voneinander abliegenden Wegen zu seinen Ergebnissen vorzudringen gesucht, so stellte sich Fichte die Aufgabe, von einem Punkte aus und in einer einzigen, streng in sich geschlossenen Gedankenreihe die Welt zu begreifen. Als das eigentliche Grundproblem der kritischen Philosophie betrachtete er aber von Anfang an dasjenige, das bei Kant zunächst latent geblieben war, um erst auf Grund einer umsichtigen Kritik der Erkenntnisfunktionen in seiner allumfassenden Bedeutung hervortreten: das sittliche. Darum ist es der Grundgedanke der Wissenschaftslehre, alle Schöpfungen des menschlichen Geistes von dem unmittelbaren Bewußtsein seiner selbst an durch alle Stufen des Erkennens und der praktischen Tätigkeit hindurch als Glieder einer einzigen, in sich notwendigen Entwicklung, als den Schlußpunkt dieser Entwicklung aber den sittlichen Willen darzutun, wie er sich innerlich in dem kategorischen Imperativ der Pflicht, nach außen in der sittlichen Handlung kundgibt und schließlich in dem Inbegriff sittlichen Tuns überhaupt oder in der sittlichen Weltordnung abschließt. Damit verschwindet für Fichte Kants scholastischer Gegensatz der Begriffe des Phänomenalen und des Intelligibeln. Die Kluft zwischen dem Sinnlichen und dem Sittlichen wird überbrückt, indem beide als die Stufen eines innerlich notwendigen Fortschritts sich darstellen. Wie nach Fichte das Subjekt und das Objekt Handlungen eines und desselben absoluten Ich sind, so bilden die sinnliche und die sittliche Welt, das Reich des Erkennens und des praktischen Handelns, einen ein-

zigen Kreis von Tätigkeiten jenes Ich, in welchem jedes Glied mit dem vorangegangenen zusammenhängt. Eine letzte Spur des platonisch-kantischen Gegensatzes zwischen sinnlicher und geistiger Welt klingt freilich darin noch an, daß das theoretische Ich als leidendes, das praktische als tätiges sich empfindet. Doch auch dieser Unterschied wird ausgeglichen, da das erkennende Ich die Schranke, die ihm als wirkendes Objekt erscheint, schließlich durch seine eigene Tätigkeit erzeugt hat. Die Existenz des Sittlichen aber beruht gerade darauf, daß den Handlungen des Ich stets eine Schranke gesetzt ist, über die hinaus es einem Ziele zustrebt, in dessen unendlicher Ferne erst seine völlige Autonomie liegt. Darum ist alles sittliche Handeln Streben nach dem Ideal. Das Ideal ist die Bestimmung des Menschen, die immer erstrebt, wenn auch nie völlig erreicht wird. Fichtes Moralgesetz lautet daher: „Erfülle jedesmal deine Bestimmung!“*) Im Vergleich mit Kant bezeichnet diese Verflüssigung der Gegensätze zwischen dem Sinnlichen und Intelligibeln zweifellos einen bedeutsamen Fortschritt. Der Kampf zwischen dem Sinnlichen und dem Sittlichen bleibt zwar bestehen, aber er verwandelt sich in einen Kampf zwischen gleichgearteten Gegnern. Denn er ist auf den Gegensatz zwischen einem sittlichen und einem sinnlichen Trieb zurückgeführt. Das sittliche Streben selbst kann aber nur dann als ein Trieb aufgefaßt werden, wenn auch bei ihm die sinnliche Abhängigkeit oder, wie Fichte es ausdrückt, die der Tätigkeit des Ich sich entgegenstellende „Schranke“ eine wesentliche Bedingung ist. Nur darin, daß der sittliche Trieb zugleich als der reine aufgefaßt wird, als ein Sehnen, das sich der sinnlichen Schranke zu entledigen strebt, und darin, daß schließlich das Sinnliche mit dem Bösen zusammenfließt, klingen Plato und Kant wieder an.

Doch jener Naturhaß, der die platonische Philosophie erfüllt hatte, nimmt auf dem Standpunkte dieses Idealismus eine wesentlich neue Gestalt an. Die Außenwelt, wie sie theoretisch als eine sich selbst beschränkende Tathandlung des Ich aufgefaßt wird, hat praktisch die Bedeutung eines Mittels für seine Tätigkeit, eines Materials für sein Handeln. Die Natur ist sich nicht selbst Zweck, sondern „die Dinge sind, was wir aus ihnen machen“. Als sittliche Aufgabe für das Streben des Ich ergibt sich so, das Objekt ganz dem Subjekt dienstbar zu machen: die Vernunft strebt sich zu realisieren, indem sie in der natürlichen Welt die sittliche Welt-

*) System der Sittenlehre von 1798, Werke, Bd. 4, S. 18 ff.

ordnung zur Verwirklichung bringt. Dies geschieht in einer Stufenfolge von Momenten, deren letztes im Unendlichen liegt, und deren jedem eine bestimmte ethische Bedeutung zukommt. So findet sich das Ich zunächst als selbstbewußte Individualität; als solche ist es aber nur möglich, insofern es eines unter mehreren vernünftigen Wesen ist. Indem jedes derselben sich die gleiche freie Wirksamkeit zuschreibt, wird das Verhältnis des einzelnen zu der Gesamtheit zu einem Rechtsverhältnisse. Demnach wird hier ganz im Sinne des alten Naturrechts die Deduktion der Rechtsbegriffe lediglich auf die Forderung der Freiheit der einzelnen gegründet. Immerhin gehen da und dort schon die Folgerungen über die Grenzen der überlieferten Theorie hinaus. Da jeder Mensch den gleichen Anspruch auf Freiheit hat, so werden Maßregeln erwogen, welche die Ungleichheit des Besitzes beseitigen. Da es nur die eine Vernunft ist, welche die Vielheit der Individuen entstehen ließ, so muß auch im Staate und schließlich in der ganzen Menschheit die Vernunft sich wieder als eine finden*). Eben darum würde das höchste Ideal des Zusammenlebens menschlicher Wesen da erreicht sein, „wo alle Staatsverbindungen überflüssig geworden sind“**).

Sind Recht und Staat nach dieser den Individualismus des alten Naturrechts zum Subjektivismus steigernden Anschauung vorübergehende Einrichtungen, die selbst nur der Vorbereitung eines Zustandes dienen sollen, in welchem die freie Persönlichkeit sittlich reif genug ist, um solcher Schranken nicht mehr zu bedürfen, so begreift sich nun daraus vollkommen, daß in der Ethik selbst oder in der „Sittenlehre“ Fichtes der Staat überhaupt keine Stelle findet. Umsomehr ist hier schon das Ganze von einer ausschließlich intellektuellen Auffassung des Sittlichen und von jener Hingabe des Einzelwillens an die eine und reine Vernunft durchdrungen, wie sie mehr an Spinoza als an Kant erinnern. Im Gegensatze zu dem natürlichen Trieb, der auf Genuß gehe, wird als der Erfolg des sittlichen Triebes die reine Zufriedenheit mit sich selbst geschildert. Denn der Genuß ist eine Folge der Beschränktheit der Natur, von der sich der sittliche Trieb zu befreien strebt. Alle natürlichen Triebe, selbst das Mitleid, sind daher an sich unsittlich und nur zu dulden, weil der Mensch immer ein beschränktes Wesen bleibt. Auch als solches

*) Grundlage des Naturrechts (1796), Werke, III, S. 203.

**) Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794), Werke, VI, S. 306.

hat er aber die höchste ihm mögliche Stufe dann erreicht, wenn er nur noch um der Pflicht willen handelt, nicht sich seiner Tat freut, sondern sie kalt billigt. „In Handlungen nennt man das so Gebilligte recht, in Erkenntnissen wahr“ *). Fragt man aber, was denn das Rechte sei, so lautet die Antwort: was du unmittelbar in deinem Gewissen als Pflicht erkennst, — ein kategorischer Imperativ, bei welchem die Formulierung eines Sittengesetzes von bestimmtem Inhalt geflissentlich vermieden ist. Weit, womöglich weiter noch als Kant weist darum Fichte die Neigung zurück. Um so höher steht auch ihm die Pflicht. Vernunft und Wille, die ja an sich eins miteinander sind, rufen uns zu, die Welt sei das Material unserer Pflicht, das wir streben sollen zu einer sichtbaren Gestaltung des Sittlichen zu erheben. In diesem Streben betätigen wir uns schöpferisch, und sind wir selbst ein Teil des Ganzen, das wir die sittliche Weltordnung nennen, und das für Fichte mit Gott zusammenfällt.

War der alles nivellierende Individualismus der Verstandesaufklärung in dem romantischen Ideal der freien Persönlichkeit in sein Gegenteil umgeschlagen, so ist, wie man deutlich sieht, dieses Ideal hier bereits im Begriff, wieder in einem allgemeineren Menschheitsideal unterzutauchen. Der höchste sittliche Zweck ist nicht mehr die freie Persönlichkeit selbst, sondern deren unbedingte Hingabe an die Pflicht und an das Objekt dieser Pflicht, an die sittliche Weltordnung. Die schrankenlose Freiheit wird zur Gebundenheit durch die Pflicht. Dieser Übergang ist ein innerlich notwendiger. Indem Fichte den ethischen Gedanken Kants zu Ende denkt, fließen ihm schließlich die Gegensätze der absoluten Freiheit des Willens und seiner absoluten Gebundenheit an das All der Dinge, fließen Kant und Spinoza in eins zusammen. Aber in dem Augenblick, wo sich dieser Übergang vollzieht, wird auch der religiöse Gedanke, mit dem Kant der Aufklärungstheologie den Untergang bereitet und doch auch wiederum eine letzte Stütze zu geben versucht hatte, vollendet. Das religiöse Ziel der Verstandesaufklärung war eine Vernunftreligion gewesen, die zugleich den natürlichen Sittengeboten eine feste Stütze geben sollte. Diesen Gedanken hatte Kant in dem Sinne weitergebildet und umgewandelt, daß er die Stütze der Vernunftreligion in der Moral erblickte, so daß für ihn nunmehr das Sittengesetz nicht mehr deshalb verpflichtend war, weil er in ihm ein religiöses Gebot sah, sondern daß ihm umgekehrt die unbedingt

*) System der Sittenlehre, S. 167.

verpflichtende Norm desselben als ein direkter Beweis seines überempirischen Ursprungs, also jener übersinnlichen Welt selbst galt, die der religiöse Glaube verlangt. Aus dem so statuierten Verhältnis zwischen Religion und Moral zog nun Fichte die strenge, philosophisch in der Tat unabweisliche Folgerung. Wenn das Sittengesetz der einzige Beweis für die Existenz Gottes ist, so besteht für uns nicht der geringste Grund, Gott und das Sittengesetz überhaupt noch zu scheiden. Vielmehr ist dann Gott das Sittengesetz, die sittliche Weltordnung selbst; und da dieser Begriff einer Personifikation schlechthin widerstreitet, so wird, wie Fichte in den Streitschriften zur Verteidigung seines Standpunktes mit rücksichtsloser Schärfe ausführt, der Glaube an einen persönlichen Gott zum Aberglauben, sein Kultus zum Götzendienst*). Mochte Kant der Behauptung Fichtes, die Wissenschaftslehre sei ihrem wesentlichen Inhalte nach mit der kantischen Philosophie identisch, mit gutem Grund widersprochen haben, die Stellung, die Fichte im Atheismusstreit einnahm, hätte er, wenn er bloß kritischer Philosoph und nicht zugleich gläubiger Christ gewesen wäre, schwerlich als die notwendige Konsequenz aus seiner Forderung der Begründung der Religion auf die Moral zurückweisen können. Mehr als sich selbst kann das Sittengesetz nicht beweisen. Vor allem aber liegt, wenn es ein a priori notwendiges Gesetz ist, hierin auch die Forderung, daß es einer anderen, außerhalb seiner selbst liegenden Voraussetzung nicht bedarf. Was Kant als solche hinzufügte, das stammte aus seinem religiösen Glauben, der ihm feststand, ehe er an seinen moralischen Gottesbeweis gedacht hatte. War demnach von Fichte der Versuch, die Religion auf Moral zu gründen, sicherlich konsequent zu Ende geführt, so war damit zugleich gezeigt, daß dieser Versuch dazu führen mußte, die Religion überhaupt in der Moral aufgehen zu lassen. Hierdurch war für jeden, der sehen wollte, bewiesen, daß der von Kant eingeschlagene Weg, die Religion vor den Fallstricken zu retten, die ihr der Skeptizismus der Verstandesaufklärung gestellt hatte, ein Irrweg gewesen war. Dies hat sich denn wohl sehr bald auch als Fichtes eigene Überzeugung herausgebildet. Denn die Schriften über den Atheismusstreit bilden den Wendepunkt, bei dem sich in der Weltanschauung dieses Denkers ein Wandel vollzieht, der zugleich den allgemeinen Wandel der Zeiten widerspiegelt.

*) Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798. Dazu „Appellation an das Publikum“ und „Gerichtliche Verantwortung“, 1799, Ges. Werke, Bd. 3.

c. Von der Freiheit zur Gebundenheit.

In ihren Gedanken über Staat und Recht, über Sittlichkeit und Religion war die romantische Philosophie ursprünglich von den Voraussetzungen der Verstandesaufklärung ausgegangen. Aber indem sich ihr mehr und mehr die alten Formen mit einem neuen Inhalt erfüllten, wurde sie sich des inneren Gegensatzes gegen die vorangegangene Zeit immer klarer bewußt; ihre anfängliche Hinneigung zu der Freiheitsidee des alten Naturrechts und des Zeitalters der Revolution verwandelte sich daher in einen tiefen Haß gegen alles Reflexionsmäßige, und es wuchs die durch die bisherige Entwicklung schon vorbereitete Hinneigung zu Mystik und Gefühlsschwärmerei und zu gleich gestimmten Richtungen vergangener Zeiten. In Fichtes „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ hat das Bewußtsein dieses tiefen Gegensatzes seinen leidenschaftlichsten Ausdruck gefunden. Diese Schrift bildet daher den schärfsten Gegensatz zu dem Jubelruf, mit dem der gleiche Schriftsteller wenig mehr als zehn Jahre zuvor die französische Revolution begrüßt hatte. Jetzt sind ihm alle jene Doktrinen der Aufklärung, aus denen er noch im „Naturrecht“ Staat und Rechtsordnung deduziert hatte, verderbliche Irrlehren. Die Tendenz der Aufklärung, alles auf das gleiche Niveau oberflächlicher, verstandesmäßiger Reflexion herabzudrücken, erscheint ihm als ein Zeichen tiefsten geistigen Verfalls. „Nicht Aufklärung, sondern Ausklärung“ sollte sie genannt werden — „Entleerung von allen Ideen und Idealen“. Was sie erstrebt, ist „verstandesgemäß, aber vernunftwidrig“ *).

So setzt denn die neue Bewegung, die der Aufklärung Krieg bis zur Vernichtung erklärt, in allem und jedem das Gegenteil von dem sich zum Ziel, was jene geglaubt und erstrebt hatte. Staat und Religion waren aber die zwei Lebensgebiete gewesen, auf die, wie man meinte, die Aufklärung am verderblichsten gewirkt hatte. Hier vor allem glaubte man daher einer völligen Wiedererneuerung der alten Sitte und der schlichten, hingebenden Frömmigkeit früherer Tage zu bedürfen. In beiden Beziehungen ist für diese Wendung des Geistes der Zeit Fichte ein sprechender Zeuge. Allerdings ist er es nicht in dem Sinne, daß er die in der romantischen Geistesströmung mehr und mehr an die Oberfläche tretenden reaktionären und absolutistischen Tendenzen und die mittelalterlich katholisieren-

*) Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Vorlesungen gehalten zu Berlin, 1804, Werke, Bd. 7.

den Neigungen irgendwie teilte. Noch lebt doch in ihm selbst allzu viel von dem gewalttätigen Geist der Revolution und von jenem Streben der von ihm so lebhaft bekämpften Aufklärung, das Leben nach selbstgeschaffenen Idealen einzurichten. Aber die Richtung, in der sich seine Gedanken bewegen, ist ganz die der neuen Zeit. Auf politischem Gebiet beseelt ihn nur noch das Gefühl der Hingabe an Volk und Staat und in diesen an die Ideale der Menschheit. Am frühesten äußert sich dieser neue Geist, zugleich geweckt durch die Rückwirkungen der Revolution, auf wirtschaftlichem Gebiet. Da zeichnet er in seinem „geschlossenen Handelsstaat“ das Bild eines nach außen abgeschlossenen, ganz aus eigener Arbeit sich erhaltenden staatlichen Gemeinwesens, das nach außen nur als einheitliches Ganzes mit anderen Völkern in Verkehr tritt, eines Gemeinwesens, in welchem jeder Notleidende das Recht auf Erhaltung und jeder Arbeitsfähige das Recht und die Pflicht zur Arbeit besitzt. Es ist das erste System des Staatssozialismus, welches das 19. Jahrhundert hervorgebracht hat*). Die Zeit selbst war freilich zur Aufnahme solcher kollektivistischer Ideen wenig geneigt, und für den Urheber dieser Vorschläge selbst traten bald unter dem Eindruck des politischen Niedergangs der Nation die geistigen Interessen in den Vordergrund. Nicht in äußeren Reformen, sondern in der völligen Wiedergeburt des nationalen Lebens, zu dem eine neue Erziehung verhelfen sollte, sah er nunmehr das Heil der Zukunft, und in dem Staate sah er jetzt in erster Linie nicht, wie die Aufklärungszeit, eine Einrichtung zum Schutze des einzelnen, sondern eine Organisation zur Erziehung seiner Bürger und zur Pflege des idealen Strebens nach den gemeinsamen Gütern der Menschheit. „Wer nur an sich als Person denkt,“ heißt es schon in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters,“ „der ist im Grunde nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch;“ und: „es gibt nur eine Tugend, die, sich selbst als Person zu vergessen, und nur ein Laster, das, nur an sich selbst zu denken.“ „Jeder weltgeschichtliche Held aber ist ein Bild der Aufopferung — ein Werkzeug und lebendiger Ausdruck der Gattung;“ darum: „wer in dem Glauben an die Gattung und im Bewußtsein der Einheit mit ihr und mit dem Urquell alles Lebens sein Feld ackert, der ist unendlich viel edler und seliger, als wer ohne diesen Glauben Berge versetzt!“

Hier fließen nun die politischen mit den religiösen Idealen zu-

*) Der geschlossene Handelsstaat, 1800, Werke, Bd. 2.

sammen. Wie die einzelne Nation als ein Glied der Menschheit, und der einzelne wieder als ein Werkzeug im Dienste beider sich fühlen soll, so ist ihm dieses Gefühl der Hingabe ein solches der Einheit mit Gott. Das Ich, das sich dereinst als selbstherrlicher Schöpfer der Welt gefühlt, wird zu einer Ausstrahlung des unendlichen Seins, und im Gefühl dieser Einheit mit dem Unendlichen genießt der Mensch schon hier jenes unendliche Leben, das die Bürgerschaft seiner Wahrheit und Unvergänglichkeit in sich selbst trägt*). Wie weit ab liegt doch dieses an den platonischen Staat erinnernde Ideal der völligen Hingabe des einzelnen an das Ganze von jenem früheren Staat, der allmählich sich selbst überflüssig machen soll, wie weit diese mystische Religiosität des Aufgehens der individuellen Persönlichkeit in Gott von der Idee, daß Gott die unpersönliche sittliche Weltordnung selbst sei! Aber das eine ist unzweifelhaft: wie dort die Religion in der Moral, so verschwindet umgekehrt hier das Sittliche im religiösen Gefühl. Das ist der Weg von Kant zu Spinoza, allerdings nicht ganz der von dem wirklichen Kant zum wirklichen Spinoza, sondern von der letzten Konsequenz kantischer Gedanken zum verborgenen Motiv spinozistischer Gotteslehre. Doch der Gegensatz bleibt nur um so größer, und um so wunderbarer die Tatsache, daß sich der Philosoph, in dessen Denken sich alle diese Wandlungen vollzogen hatten, kaum ihrer als Wandlungen bewußt wurde. So mächtig war die Naturgewalt der geistigen Umwälzungen gewesen, die diese Zeit und in der Zeit ihn selber erfaßt hatte.

So ist denn auch in jenen beiden Richtungen, in der des politischen und in der des religiösen Denkens, die gleiche Bewegung in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die vorherrschende geblieben. Sie ergreift Kunst und Wissenschaft, Staat und Kirche, und sie breitet sich aus über alle europäischen Nationen. In Deutschland weist die in enger Fühlung mit der Romantik stehende historische Rechtsschule auf die aus den allgemeinen Bedingungen des nationalen Lebens entspringende Entwicklung des Rechts hin. Sie stellt den künstlichen und willkürlichen Konstruktionen der Natur-

*) Unter den politischen Schriften aus dieser Periode Fichtes sind, neben den Reden an die deutsche Nation von 1808 (Werke, Bd. 7), besonders hervorzuheben die Staatslehre von 1813 (Bd. 4) und die Exkurse zur Staatslehre (Bd. 7). Zur Religionsphilosophie die Vorlesungen über die Bestimmung des Menschen, 1800 (Werke, Bd. 2), die Anweisung zum seligen Leben, 1806 (Werke, Bd. 5), und die Tatsachen des Bewußtseins, 1810 (Bd. 2).

rechtstheorie die aus Sitte und natürlichem Rechtsgefühl entsprungene positive Rechtsordnung gegenüber. Für den Staat suchen Männer wie Ludwig von Haller und Julius Stahl den gleichen Gedanken fruchtbar zu machen, indem sie die religiösen Grundlagen der positiven Staatsordnung im Gegensatz zu dem weltlichen Staatsprinzip der Aufklärungszeit betonen*). In Frankreich nehmen die Wortführer der Literatur in der Epoche der Restauration, die Chateaubriand und Lamennais, de Maistre und Bonald, eine ähnliche Stellung ein. Rousseau und die Verstandesaufklärung des 18. Jahrhunderts gleichzeitig bekämpfend, suchen sie mit den Waffen rhetorischer Deklamation und juristischer Deduktion dem Prinzip der Autorität in Kirche und Staat zum Sieg zu verhelfen. Ein weiterer Ausläufer der deutschen Romantik nach religiöser Seite hin ist die spätere positive Philosophie Schellings und das verwandte mystisch-theosophische Gedankensystem Jos. von Bahders. So bemerkenswerte Zeugnisse der Zeit aber diese Erscheinungen sind, so wird doch, wie zumeist in der religiösen Mystik, auch hier das Ethische durch die religiösen Ideen in den Hintergrund gedrängt. Um so einflußreicher treten inmitten solch vorübergehender Strömungen zwei Schöpfungen hervor, die als die größten ethischen Leistungen der Romantik gelten dürfen: die eine besteht in der Geltendmachung der Entwicklungsidee für das Gesamtgebiet des geistigen und demnach auch des sittlichen Lebens; die andere in einer neuen Auffassung vom Wesen der Religion, welche die völlige Autonomie derselben gegenüber der Moral erstrebt und damit zugleich an der Autonomie der letzteren festhält.

d. Die Entwicklungsidee und die Geschichte als Theodizee.

In keinem Punkte fühlte sich die Romantik in stärkerem Gegensatz zu der Verstandesaufklärung als in dem Verhältnis zu fremden Kulturen und zu vergangenen Zeiten. Hatte die Aufklärung im Genusse der eigenen Vortrefflichkeit geschwelgt, so schätzt die Romantik das Fremde und Ferne um so höher, je mehr es zugleich von dem Zauber des Ursprünglichen oder des Geheimnisvollen umgeben ist. Wie aus diesem enthusiastischen Drang, die der Gegenwart fremd gewordenen geistigen Schätze wiederzugewinnen, allmählich als eine der größten Leistungen der Romantik die Entwicklung des geschichtlichen Sinns und die Pflege der historischen

*) L. v. Haller, Restauration der Staatswissenschaften, 1821—25. Jul. Stahl, Philosophie des Rechts, 1830, 3 Bde.

und der vergleichenden Wissenschaften hervorwächst, so reflektiert sich von frühe an das gleiche Streben in den mannigfachsten philosophischen Geschichtskonstruktionen, in denen freilich mit der wirklichen Geschichte meist nicht weniger willkürlich verfahren wird als in dem Vorbild aller dieser neueren Geschichtsphilosophien, in Augustins „Civitas Dei“. War doch selbst Herder, der vor allem in diesem Punkt bereits der Romantik verwandt ist, in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ nicht um die Klippe herumgekommen, mehr seine eigenen Ideen der Geschichte unterzulegen, als aus dieser die in ihr selbst lebenden zu schöpfen. Das steigerte sich noch beträchtlich in der Geschichtsphilosophie der eigentlichen Romantik; und zuweilen geschah es, daß die Geschichte selbst, die doch Herder immerhin durch eine Fülle geistvoller Betrachtungen zu erleuchten versucht hatte, ganz hinter den Konstruktionen verschwand, die aus irgendeiner allgemeinen Idee oder manchmal sogar aus einem einzelnen Motiv heraus entworfen waren. So ist der Abriß der Geschichtsphilosophie, den Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ gibt, wesentlich von der polemischen Tendenz beherrscht, die Aufklärung und seine eigene Zeit als die Periode tiefsten geistigen Verfalls, als die der „vollendeten Sündhaftigkeit“ erscheinen zu lassen, um alles Vorangehende wie Zukünftige danach als eine Reihe auf- und absteigender Stufen zu kennzeichnen. Schelling aber hat in seinem „System des transzendentalen Idealismus“ das Wort gesprochen, das den Gedanken der neuen Geschichtsphilosophie, wie er von da an in immer neuen Versuchen variiert wird, klar ausdrückt: „die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten.“ Und: „der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis vom Dasein Gottes“ *). Es sind zwei Gedanken, die sich in diesen Sätzen begegnen. Der erste ist ein geschichtsphilosophischer: alle Geschichte ist eine dem Geschehen selbst immanente, innerlich notwendige Ideenentwicklung. Da diese Entwicklung niemals vollendet ist, so ist sie uns freilich nie als eine abgeschlossene gegeben: immerhin, je gesetzmäßiger man sie sich denkt, um so sicherer wird ja aus dem Zurückgelegten auf das Zukünftige zu schließen sein. Das ist die jeder Geschichtsphilosophie, nicht bloß der romantischen, eigene Entwicklungsidee, die als solche natürlich immer auch den Versuch einer Geschichtskonstruktion in

*) Schellings Werke, Bd. 3, S. 603.

sich schließt. Dazu kommt aber noch jener zweite, religionsphilosophische Gedanke, der wenigstens in dieser Form der romantischen Geschichtsphilosophie spezifisch eigen ist: daß die Geschichte selbst, wenn nicht die einzige, so jedenfalls die hauptsächliche Verwirklichung Gottes ist. Die Geschichte ist die wahre Theodizee. Beide Gedanken bilden überall, in der positiven Wissenschaft wie in der philosophischen Spekulation, die stillschweigenden oder ausdrücklichen Voraussetzungen, mit denen man dem geistigen Leben in Kunst und Wissenschaft, in Staat und Geschichte gegenübertritt. Es sind zugleich die zwei Gedanken, in denen nunmehr der Gegensatz gegen die Verstandesaufklärung wiederum auf das schärfste hervortritt. In dieser hatte sich die Entwicklungsidee zu jenem moralischen Perfektionismus verengt, der den Wert des Daseins in den einzelnen, gegenwärtigen Menschen verlegt. Ihre Theodizee aber war nicht das Werden Gottes in der Geschichte, sondern sein schöpferisches Wirken in der Natur gewesen. In diesem letzten Punkte stand Herder noch mitten inne zwischen der alten und der neuen Zeit. Er verband in gewissem Sinn die Theodizee der Natur mit der Theodizee der Geschichte, indem er den Menschen gleichzeitig als ein Geschöpf der Natur, durch die Naturbedingungen in seiner Entwicklung bestimmt, und als ein geschichtliches, geistiges Wesen zu begreifen suchte. Aber dieser Übergang von der Theodizee der Natur zur Theodizee der Geschichte führte noch eine andere Umwälzung der Ideen mit sich. Sie hat sich bei Fichte deutlich schon vorbereitet, und sie vollendet sich in Hegel. Die Theodizee der Natur erkennt Gott aus seinen Werken. Der Theodizee der Geschichte ist diese nicht bloß das Wirken, sondern das Werden Gottes. Die Geschichte ist Gott selbst, der Geist in seiner absoluten Entwicklung. Die Natur aber ist bloß Vorstufe des Geistes. Fichte hatte bereits die Unterscheidung der sittlichen Weltordnung von einem Weltordner als eine unzulässige Verdoppelung der Begriffe bekämpft. Im selben Sinn beseitigte Hegel die Unterscheidung der Dinge an sich und der Erscheinungen, des Absoluten selbst und seiner Entfaltung in der Unendlichkeit des einzelnen. Freilich werden diese Gedanken in verhängnisvoller Weise durch jenes dialektische Vorurteil verdunkelt, das Hegel ebenfalls von Fichte herübergenommen hat: durch den Wahn, alle Gesetzmäßigkeit in Natur und Geschichte müsse in einen Begriffsschematismus gebracht werden können, dem eine logische Selbstentwicklung immanent sei. Aber wenn man von diesem jenem

Grundgedanken der Einheit von Wesen und Erscheinung eigentlich völlig inadäquaten dialektischen Vorurteil absieht, in dem sich bei Hegel noch einmal die Begriffsphantastik der romantischen Philosophie wiederholt, so bilden die Auffassung der unmittelbaren Wirklichkeit von Sein und Erscheinung und die Annahme einer allem Seienden immanenten notwendigen Entwicklung die beiden Pole dieser Weltanschauung. Das ihr nächstverwandte System in der vorangegangenen Zeit ist der Spinozismus. Doch dieser ist Theodizee der Natur, nicht Theodizee der Geschichte. Darum ist das spinozistische Sein hier zum Werden, zur immanenten Entwicklung geworden. Von der Idee der Notwendigkeit sind beide Weltanschauungen erfüllt. Im Lichte dieser Idee erscheinen übersinnliche und sinnliche Welt nicht als Gegensätze, sondern als Stufen einer einzigen Entwicklung, in der das Sittliche und das Vernünftige, das Vernünftige und das Wirkliche im Grunde zusammenfallen. Der Wert alles Wirklichen aber bemißt sich nach der Stellung, die es in der Gesamtentwicklung des geistigen Lebens einnimmt. Darum steht hier die Einzelpersönlichkeit zurück gegenüber der Gesamtheit, dem Staate, und der Staat gewinnt wieder seinen bleibenden Wert durch seine Stellung in der Geschichte. Die individuelle Sittlichkeit jedoch, die „Moralität“, wie sie Hegel mit einem absichtlich etwas geringschätzigen Ausdruck nennt, nimmt, ebenso wie das Privatrecht als Form der individuellen Willensbetätigung, in der Gesamtentwicklung des sittlichen Lebens eine tiefere Rangstufe ein. In seinen wertvolleren, weil umfassenderen Gestaltungen beginnt dieses erst in dem Gebiet der „objektiven Sittlichkeit“, in den Ordnungen des menschlichen Gemeinlebens, Familie, bürgerlicher Gesellschaft, Staat, endlich in dem sittlichen Geist der Geschichte*). Denn die wahre Quelle der Sittlichkeit ist nicht der subjektive, sondern der objektive Wille oder jenes unpersönliche Walten der allgemeinen Weltvernunft, als deren Träger und Vollbringer die Willen der einzelnen zu betrachten sind. In dieser allgemeinen Auffassung des Sittlichen erneuert sich der Grundgedanke der platonischen Staatslehre, daß das Gute nur im Staate, nicht als Gut des einzelnen, sondern als ein in der politischen Gemeinschaft selbst objektiv gewordenes Gut, zu erreichen sei. Aber die platonische Staatsidee erweitert sich zugleich zur Idee des geschichtlichen Gesamtlebens der Menschheit, und sie nimmt dadurch die Idee der Entwicklung in sich auf. Das Sub-

*) Rechtsphilosophie, S. 312. Enzyklopädie der philos. Wissenschaften, III, S. 376, Werke, Bd. 7, Abt. 2.

jekt dieser Entwicklung ist jedoch nicht die individuelle Persönlichkeit, sondern in letzter Instanz der Geist der Geschichte, der Weltgeist, um dessen Thron die einzelnen Völker als die „Zeugen und Zieraten seiner Herrlichkeit“ stehen. Jedes Volk repräsentiert in der Stufenfolge dieser Entwicklungen des Weltgeistes eine bestimmte Idee; und in jeder der Hauptperioden der Weltgeschichte ist wieder ein führender Volksgeist der Hauptträger dieser herrschenden Idee: so im Altertum nacheinander der orientalische, der griechische, der römische, in der Neuzeit der germanische. Kunst, Religion und Philosophie aber sind zu jeder Zeit die drei Formen und zugleich die drei Stufen des geistigen Lebens, die den Inhalt der Idee zum Ausdruck bringen: die Kunst als unmittelbare, sinnliche Anschauung, die Religion als phantasievoll verknüpfendes, vorstellendes Denken, endlich die Philosophie als begriffliche Erkenntnis. Alle diese Stufen des geistigen Lebens samt jenen Ordnungen in Recht, Staat und Gesellschaft, die ihre substantielle Grundlage bilden, sind schließlich Momente des einen absoluten Weltgeistes, der sein eigenes Wesen in der Weltgeschichte entfaltet. Die Triebfeder der Entwicklung ist demnach auch nicht die subjektive Willensfreiheit, sondern die der Vernunft immanente logische Notwendigkeit*).

In ethischer Hinsicht liegt der Schwerpunkt dieser Weltanschauung offenbar in der gänzlichen Beseitigung des subjektiven Standpunktes der vorangegangenen Ethik. Das Ethos an sich ist kein individuelles mehr, sondern die Individuen sind nur seine Träger und Vollbringer; es selbst aber in allen seinen Gestaltungen ist Weltwille, Objektivierung der absoluten Vernunft, Entfaltung der Gottheit in der Menschheit und ihrer Geschichte. Staat, Gesellschaft, Geschichte sind daher nicht Mittel für die Zwecke des einzelnen, sondern sie tragen ihre Zwecke in sich selbst, denen gegenüber die einzelnen als dienende Kräfte erscheinen.

Diese Frage nach dem selbständigen Ethos der menschlichen Gemeinschaftsformen zum ersten Male nach langer Zeit wieder angeregt zu haben, ist zweifellos ein hohes Verdienst der Romantik. Ob aber freilich die hier zur Geltung gelangte Anschauung von dem übergeordneten Wert der Gemeinschaft nicht selbst ihr Ziel überholt, indem für sie die individuelle Seite der Sittlichkeit zu sehr verschwindet, ist eine wohl aufzuwerfende Frage. Spinoza, dessen Weltanschauung von religiösen Bedürfnissen getragen war, hatte

*) Rechtsphilosophie, S. 430 ff. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, Bd. 9, Einleitung und Schluß.

das Sittliche mit der subjektiven religiösen Versenkung in die Idee des Absoluten verschmolzen. Dadurch war es bei ihm ein durchaus innerlicher Vorgang geworden. Bei Hegel fällt es mit der objektiven historischen Entfaltung des Absoluten zusammen. Es ist aber zugleich so sehr aufgegangen in dem Historischen und Tatsächlichen, daß der ethische Wertunterschied zwischen den verschiedenen Bestandteilen des wirklichen Lebens zurücktritt. Insbesondere leidet an dieser Erhebung des Vergänglichen, durch vorübergehende geschichtliche Einflüsse Bedingten in das Reich der absoluten Vernunft Hegels Konstruktion des Staates, die den abstrakten Beamtenstaat der Restaurationszeit mit seinen leeren, des Zusammenhangs mit der lebendigen Entwicklung des Volksgeistes entbehrenden Verfassungsformen eigentlich zum Urbild des Staates überhaupt macht, und die dessen Grundlage nicht in der inneren geistigen Zusammengehörigkeit eines selbständigen Volkstums, sondern in der äußeren Verfassung und der Gewöhnung an gemeinsame Institutionen erblickt*). Wenn Hegel selbst die einzelnen als die Träger einer allgemeinen Weltvernunft betrachtet, so kann man daher mindestens von seinem eigenen System sagen, daß es der Träger auch von solchen Zeitideen gewesen ist, die von vergänglicher Art waren, und in denen sich politische Zustände spiegelten, die zu den weltumspannenden Ideen dieser Geschichtsphilosophie in einem merkwürdigen Kontraste standen.

Vielleicht ist es dieser selbe Kontrast, der gerade in einer Zeit, wo das nationale Leben in Deutschland nach dem Aufschwung der Befreiungskriege einer trostlosen Stagnation verfallen war, neben so manchen politischen Utopien, die in der Flugschriftenliteratur jener Tage auftauchten und wieder versanken, auch solche groß angelegte geschichtsphilosophische Systeme erzeugte, unter denen das Hegelsche zwar das bedeutendste und einflußreichste, aber keineswegs das einzige blieb. Doch hat es unter den sonstigen Leistungen dieser Richtung nur eine trotz der wunderlichen Eigenheiten und der Phantastik ihres Urhebers zu einer ausgebreiteteren Wirkung gebracht: die Philosophie Chr. Fr. Krauses. Die seltsame, selbst-erfundene Terminologie, in die sie gekleidet ist, die völlig unmethodische Weise der Darstellung sind vielleicht für diese Zeit der abklingenden deutschen Romantik und ihr aus den engsten und dürftigsten kleinbürgerlichen Verhältnissen bisweilen schrankenlos

*) Rechtsphilosophie, S. 312 ff.

ins Unendliche schweifendes Denken ebenso charakteristisch, wie sie die Werke dieses Philosophen für uns heute ungenießbar machen. Daß er für Swedenborgs Offenbarungen schwärmt, und daß er sich in seiner Rechtsphilosophie mit den Rechtsverhältnissen der auf anderen Weltkörpern lebenden Menschheit beschäftigt, solche Züge kennzeichnen hinreichend die Phantastik seines Denkens. Bringt man diese Dinge in Abzug, so bleibt aber ein Schatz bedeutsamer Gedanken übrig, die auch in der Ethik nicht vergessen werden sollten. Krause selbst bezeichnete seine Philosophie als „Panentheismus“. Er wollte damit andeuten, daß er die innigste Verbindung von Gott, Welt und Einzelwesen annehme, ohne daß ihm doch, wie dem Pantheismus, Gott in der Welt und das Einzelwesen in der Einheit jener beiden verschwinde. Von diesem Gedanken, der ja sichtlich an neuplatonische Emanationsideen erinnert, sind nun alle seine ethischen Anschauungen durchdrungen*). Das Gute geschieht, indem der Urwille Gottes in den menschlichen Willen herüberwirkt; darum ist das Gute allgemeines Gesetz, und es muß um seiner selbst willen gewollt werden**). Das Böse aber entsteht durch die Beschränkung des einzelnen Wesens, und es verschwindet daher in dem Zusammenhang des Ganzen wie eine aufgehobene Dissonanz; ja der optimistische Philosoph lebt der Überzeugung, daß schon im wirklichen Leben durch die Fortschritte von Erziehung und Bildung, Wissenschaft und Kunst das Übel immer seltener und mehr und mehr als eine bloß krankhafte Erscheinung erkannt werde***).

Sind nun auch diese Ideen keineswegs neu, so ist doch einigermaßen neu deren Anwendung auf das Gesamtleben der Menschheit, wie es sich in Recht, Staat und Geschichte betätigt. Alles Recht stammt aus Gott, aus welchem auch die Gliederung der Gesellschaft bis zur Einzelpersönlichkeit herab und das geschichtliche Leben der Menschheit hervorgeht. In dem organischen Aufbau der Gesellschaft hat aber das Umfassendere einen höheren Wert und darum auch höhere Rechte als das Begrenztere. So ist der ganzen Menschheit der einzelne Staat, diesem seine besonderen Gliederungen, letzteren endlich die Einzelpersönlichkeit untergeordnet. Das Recht überhaupt um-

*) Man vergleiche besonders Lebenslehre und Philosophie der Geschichte, herausgeg. von Leonhardi, 1843, S. 155. System der Rechtsphilosophie, herausgeg. von Röder, 1874, S. 73, 463 ff. System der Sittenlehre, 1810.

**) System der Sittenlehre, S. 279.

***) Ebend. S. 350 ff.

faßt jedoch nicht bloß die äußeren, sondern auch die inneren Lebensbedingungen: es soll jeden in den Stand setzen, seine geistige Eigentümlichkeit vollständig „darzuleben“ und so dem Beruf gerecht zu werden, der ihm in dem organischen Ganzen der Menschheit zuteil geworden*). Selbst gegenüber dem Verbrecher darf vermöge dieses Unrechts der Persönlichkeit eine Freiheitsbeschränkung immer nur als Mittel, nie als Zweck angewandt werden. Er sei als ein Unmündiger zu betrachten, der womöglich durch Erziehung, durch Aufklärung über seine und der andern wirkliche Rechte seinem Beruf wiederzugeben sei**). Wie der einzelne im Staate und der Staat im Organismus der Menschheit aufgeht, so wiederholen sich endlich im geschichtlichen Leben der letzteren die Lebensperioden des einzelnen, ein Keim-, Wachstums- und Reifealter, nach deren Ablauf voraussichtlich die nämliche Evolutionen auf einer höheren Stufe und so ins Unendliche fort eintreten werden***).

Das leitende Motiv dieser Ausführungen besteht sichtlich in dem Streben, dem Ethischen in allen seinen Gestaltungen, der sittlichen Einzelpersönlichkeit ebenso wie den Verwirklichungen sittlicher Ideen in Recht, Staat und Gesellschaft, gleichmäßig gerecht zu werden und in diesem „Gliederbau“ des Sittlichen jedem Gebiet die ihm im Verhältnis zum Ganzen zukommende Stelle zu sichern. In diesem Streben, sowie in der geschichtsphilosophischen Grundlegung seines Systems stimmt Krause im allgemeinen mit Hegel überein. Aber wie weit steht er in der begrifflichen Fixierung seiner Gedanken hinter diesem zurück! Metaphysik, Ethik, Ästhetik, Rechts- und Staatslehre fließen ihm schließlich in einer mystischen Theosophie zusammen. Das Gute und Schöne wird zu einem unmittelbaren Anschauen Gottes, alle objektiven sittlichen Tatsachen zu einem „Darleben Gottes im Endlichen“. Was das Gute und Schöne selbst sei, wie Recht und Staat in ihrer empirischen Wirklichkeit entstehen, erfahren wir nicht, es müßte denn sein, daß man das Eingreifen des Urwillens in den Einzelwillen oder das Darleben Gottes in der Geschichte für Erklärungen halten wollte. Dennoch tritt ein Moment auch in dieser Philosophie bedeutsam hervor. Es ist dies die Vertiefung in die Probleme der objektiven Sittlichkeit in Recht, Staat und Geschichte. Hierin berührt sich Krause abermals mit

*) System der Sittenlehre, S. 414.

**) Rechtsphilosophie, S. 310. Lebenslehre und Philosophie der Geschichte, S. 307 ff.

***) System der Sittenlehre, S. 541.

Hegel, von dem ihn jedoch seine höhere Schätzung der sittlichen Einzelpersönlichkeit trennt. Durch diese wird namentlich auch seine Rechtsauffassung eine wesentlich andere. Während Hegel an dem abstrakten, dem Privatrecht entnommenen Rechtsbegriff der alten Naturrechtstheorie immer noch festhält und nur das öffentliche Recht seinen geschichtsphilosophischen Anschauungen einordnet, ist für Krause das Recht überhaupt „das organische Ganze aller von der menschlichen Freiheit abhängigen Lebenserscheinungen“, und er betont im Sinne dieses allgemeinen Begriffs die Zusammengehörigkeit und die hohe ethische Bedeutung aller Rechtsverhältnisse. Auch das Privatrecht ist ihm kein bloß individuelles Recht, sondern es ist zugleich ein Bestandteil der öffentlichen Rechtsordnung, und es ist daher von den gleichen sittlichen Ideen wie diese getragen.

In diesen Gedanken weist Krause wohl zum ersten Male wieder seit Leibniz und vollständiger als dieser auf den einheitlichen Zusammenhang der Rechtsgebiete und auf die allen Rechtsbegriffen gemeinsame ethische Grundlage hin. Er gibt damit unzweifelhaft zugleich einer Rechtsauffassung Ausdruck, die sich in der modernen Rechtswissenschaft weit über den Kreis der näheren Schüler und Anhänger des Philosophen hinaus verbreitet hat, und in welcher der wesentliche Gegensatz der neuen gegen die alte, ursprünglich dem römischen Privatrecht entnommene und dann in der Aufklärungszeit auf alle Rechtsgebiete übertragene Auffassung besteht. Hegel schon hatte das öffentliche Recht aus dieser Gebundenheit individualistischer Voraussetzungen befreit. Das Recht in seinem ganzen Umfange diesem Gesichtspunkte unterstellt und damit ein treibendes Motiv der neuen Zeit energisch ausgesprochen zu haben, das ist zweifellos ein Verdienst dieses im Leben vereinsamten und im übrigen durch seine schwärmerische Phantastik auf manche Abwege geratenen Philosophen*).

Mit dieser Stellung zum Recht hängt noch die andere Seite seiner Weltanschauung zusammen, daß er die einseitige Bevorzugung der „objektiven Sittlichkeit“, von der die Hegelsche Ge-

*) Unter den spezielleren rechtsphilosophischen Schülern Krauses, die sich durch die Popularisierung seiner Gedanken und durch die Abstreifung der Wunderlichkeiten seiner Darstellung ein Verdienst erworben haben, seien hier genannt Röder, Grundzüge des Naturrechts und der Rechtsphilosophie, 2. Aufl., 1863. Ahrens, Philosophie des Rechts und des Staats, 6. Aufl., 2 Bde., 1870/71.

schichtsphilosophie beherrscht ist, durch die energische Betonung des sittlichen Werts der Einzelpersönlichkeit zu vermeiden sucht. Damit verbindet sich dann zugleich das Streben, ähnlich wie den Begriff des Rechts, so auch den der Sittlichkeit als einen überall identischen und darum schließlich in seinen individuellen wie allgemeinen und objektiven Gestaltungen gleich wertvollen darzutun. Das gelingt nun freilich diesem Philosophen wiederum nur durch jene Auflösung des Sittlichen im Religiösen, die auch seine Begriffsbestimmung des Rechts ins Unbestimmte zerfließen läßt. Schließlich ist eben diesem religiösen Denker alles, Moral, Recht und Geschichte, ein „Darleben Gottes“. Darin tritt, nur in einer andern Form als bei Hegel, das Unvermögen der romantischen Geschichtsphilosophie zutage, das ethische Problem wirklich zu lösen. Denn die nächste Bedingung einer solchen Lösung bleibt nun einmal die klare Sonderung der Begriffe. Indem aber hier alle Lebensgebiete, Recht, Moral, Religion und allgemeine Kultur, als Stufen oder als unmittelbar verbundene Teile der geschichtlichen Entwicklung und in dieser wieder als eine Entfaltung Gottes in der Menschheit gedacht werden, verschwinden in dieser als Theodizee gedeuteten Geschichte alle spezifischen Merkmale der besonderen Lebensgebiete. Es bleibt immer dasselbe Absolute, das sich in dem einzelnen nur in seinen verschiedenen Verwandlungen offenbart. So fließen denn nicht nur Sittlichkeit und Religion ineinander, sondern, indem die Geschichte zur Theodizee wird, verbreitet sich naturnotwendig die religiöse Idee über alles Gewordene und Werdende. Bedeutsam gibt daher auch Hegel jenen höchsten Lebensgebieten, die er wegen ihres allgemeingültigen Wertes den „absoluten Geist“ nennt, der Kunst, Religion und Philosophie, den zusammenfassenden Namen „Religion“. Ist die Geschichte das Werden Gottes als des Weltgeistes, so gehört schließlich alles zum Inhalt der Religion, und die Philosophie, die jenes Werden im Begriff zu erfassen sucht, steht zwar über der Religion im gewöhnlichen Sinne; aber im höheren und allgemeineren ist sie selbst doch nichts anderes als die Vollendung der Religion, die Idee, in welcher der Mensch Gott und Gott sich selbst denkt. Mit dieser Ausdehnung der religiösen Idee über alle Lebenserscheinungen droht aber die Religion in dem, was ihren spezifischen Wert für das menschliche Gemüt ausmacht, wieder ebenso verloren zu gehen wie dereinst dem naturalistischen Pantheismus der Aufklärungszeit. Dies ist daher der Punkt, wo sich diesem geschichtsphilosophischen Pantheismus eine andere, gleichfalls aus der

Romantik erwachsene Anschauung entgegenstellt, die, von dem eigenartigen Gefühlswert der Religion ausgehend, diese als ein schlechthin selbständiges, mit keinem andern vergleichbares geistiges Gebiet auffaßt, um dann auf Grund dieser Autonomie zugleich die Unabhängigkeit von Religion und Moral zu verkünden.

e. Die Religion des Gefühls und die Scheidung von Religion und Moral.

Der Gedanke, daß die Religion kein Erzeugnis der Intelligenz, sondern eine Sache des Gefühls sei, war nicht neu. Praktisch war er in den mystischen Richtungen, die im Gegensatze zur äußeren Dogmengläubigkeit und Werkheiligkeit auf die Frömmigkeit der Gesinnung den Hauptwert legten, längst zum Ausdruck gekommen. Auch hatte vor allem in diesem Punkte der Rationalismus wie Orthodoxismus der Aufklärungszeit in der in Deutschland wie in Frankreich und England sich regenden Gefühlsphilosophie, in Männern wie Hamann, Herder und Jacobi, in Rousseau und in Thomas Reid, Männern, die in ihrer Opposition gegen die Verstandesaufklärung der Romantik verwandt sind und sie zum Teil vorbereiten, seine Gegner gefunden. Aber diesen Vertretern einer Religion des Gefühls war es im Grunde ebensowenig wie den mystischen und pietistischen kirchlichen Richtungen um eine Scheidung der Religion von anderen Lebensgebieten zu tun. Vielmehr hielten sie namentlich in ethischer Beziehung durchaus an der dem Mystizismus eigenen Einheit der sittlichen und religiösen Gefühle fest; und selbst für das Verhältnis zwischen religiöser Überzeugung und theoretischer Welterkenntnis war ihnen entweder geradezu der Gedanke maßgebend, daß die Religion die beste Metaphysik sei, oder sie suchten, wie besonders Hamann und Jacobi, die religiöse Offenbarung als eine innere Erfahrung mit der äußeren, ebenfalls auf einem unmittelbaren Glauben beruhenden Sinneserfahrung in Analogie zu bringen und dadurch eine Art von Wahrheitsbeweis für sie zu führen. In allem dem trägt diese Gefühlsphilosophie selbst noch deutlich die Spuren der Aufklärung an sich, die sie bekämpft. So bedurfte es denn erst der energischen Herausarbeitung des Gegensatzes auf allen Gebieten, wie sie in der Romantik zutage getreten war, um über solche halbe Anlehnungen und Kompromisse hinwegzukommen und die Eigenart des religiösen Bedürfnisses nicht nur in seinem Ursprung aus dem Gefühl, sondern zugleich in der besonderen Natur dieses Gefühls und in seiner Scheidung von anderen Lebenserscheinungen sicherzustellen.

Dieser Schritt geschah in Fr. Schleiermachers „Reden über die Religion“ *).

Es ist das klassische Werk der Romantik auf religiösem Gebiet, und es ist trotz seiner etwas sprunghaften, in der Form zum Teil verfehlten Art eine der größten philosophischen Leistungen der Romantik überhaupt. Denn es handelt sich hier um nichts Geringeres als um eine neue, tiefere Erfassung des Begriffs der Religion, um eine eigentlich zum ersten Male mit sicherer Hand ausgeführte Gebietsscheidung von allem, womit sie bisher zusammengeworfen war, von der Mythologie ebensowohl wie von irgendeinem bestimmten dogmatischen Lehrbegriff, von der Metaphysik, bzw. von dem, was bis dahin unter Metaphysik verstanden wurde, ebensowohl wie von der Moral. Sprach sich von vornherein eine tiefreliigiöse Persönlichkeit in dem Werke aus, so gehörte doch zugleich der Geist der beginnenden Romantik dazu, dieses Werk zu vollbringen. Die Romantik gab seinem Urheber die Begeisterung der freien, allen überkommenen Vorurteilen abschwörenden Überzeugung. Sie gab ihm aber auch die tiefe Abneigung gegen die Verstandesaufklärung, und sie gab ihm endlich die sichtliche Abneigung gegen die Moraltheologie Kants. So ist denn die Scheidung der Religion von der Metaphysik wie von der Moral das Grundthema dieses Buches. Eine weitere Tendenz, mit der es sich vor allem „an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ wendet, besteht aber in der Hervorhebung der Unabhängigkeit der Religion von jeder Art dogmatischer Überlieferung und von jeder Art äußerer Ordnung, so daß das Lehrsystem der Kirche und ihre Organisation gegenüber der von allen solchen äußeren Formen unabhängigen religiösen Gesinnung nur noch einen untergeordneten Wert besitzt. Die Metaphysik hat die Erkenntnis der Welt, die Moral das Handeln in der Welt zum Inhalt. Der religiöse Mensch aber verhält sich weder erkennend noch wollend und handelnd. Gleichwohl bleibt das Universum der Inhalt, auf den sich jede, und auf den sich demnach auch die religiöse Tätigkeit des Menschen beziehen muß. Nicht der Gegenstand selbst, sondern nur das subjektive Verhalten zu diesem Gegenstand kann also die Religion von

*) Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799, 2. Aufl. 1806, 4. 1831. Die 2. Aufl. enthält mehrere Einschaltungen und Änderungen; an einigen Stellen ist auch der rückhaltlosere Ton der 1. Aufl. etwas abgeschwächt. Das abschließende Werk ist Schleiermachers Glaubenslehre, zuerst 1821/22 erschienen unter dem Titel: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, 2 Bde.

jenen anderen Lebensgebieten scheiden. In der Tat, ihre eigenste Domäne ist nicht Denken noch Handeln, sondern unmittelbare Anschauung und Gefühl. „Jedes einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als einen Teil des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion.“ Oder, wie der gleiche Gedanke später, mit strengerer Beschränkung auf das Gefühl und unter Hervorhebung zugleich der spezifischen Art des religiösen Gefühls ausgedrückt wird: „Religion ist Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit.“ Die dieses Gefühl oder diese „fromme Erregung des Gemüts begleitende beifällige Gewißheit“ ist der Glaube. Darum ist die Religion die persönlichste Angelegenheit des Menschen. Die Idee einer allgemein gleichen, gewisse stereotype Grundwahrheiten enthaltenden „natürlichen Religion“, wie sie die Aufklärung ersonnen hat, ist ebenso verkehrt wie die Annahme, daß die Religion eine Sache des Verstandes und nicht des Herzens sei. Wie das Licht sich in verschiedene Strahlen bricht, so muß auch die Religion sich in die verschiedenen positiven Religionen individualisieren, damit sie schließlich doch als die eine erscheine. Beruht die Religion ebensowenig auf einer metaphysischen Erkenntnis im Sinne der natürlichen Theologie der Aufklärung wie auf moralischen Postulaten im Sinne der Kantischen Moralthologie, so sind nun auch die Begriffe Gott und Unsterblichkeit, in denen jene beiden übereinstimmend das Fundament aller Religion erblicken, für diese an sich unwesentlich. Denn der Gottesbegriff ist metaphysischen Ursprungs, es liegt in ihm von vornherein der Anspruch auf eine Erkenntnis Gottes. Die Unsterblichkeit aber als moralisches Postulat nach dem Ausdruck Kants ist an sich eigentlich antireligiös, weil sie der Abneigung gegen das entspringt, was das letzte Ziel aller Religion ist: gegen das Aufgehen der eigenen Persönlichkeit im Unendlichen. „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.“

Wir erkennen heute unschwer, daß die Schwierigkeiten dieser Religionsanschauung zu einem großen Teile in dem ihre Quelle haben, was zugleich ihre Stärke ausmacht: in der energischen Bekämpfung der rationalistischen Aufklärungstheologie und der Moralthologie Kants, wobei diese, aus einer weiteren historischen Perspektive betrachtet, doch im Grunde nur ein letzter Versuch jener wieder aufzuhelfen gewesen war. So wahr es nun ist, daß es eine allgemein menschliche natürliche Religion nie gegeben hat und niemals geben wird, sondern daß nur die Fülle der positiven Religionen

das wirkliche religiöse Leben der Menschheit umschließt, so ist es doch nicht minder zweifellos, daß eine Subjektivierung des religiösen Gefühls, wie sie hier gefordert wird, jede positive Religion wieder aufheben, und daß sie, wenn man allen dogmatischen und moralischen Inhalt der religiösen Ideen beseitigt, schließlich abermals zu einer Art natürlicher Religion zurückführen würde, nur daß diese nicht in das Erkennen oder Wollen, sondern in das Gefühl verlegt wäre. Diese Konsequenz kann selbstverständlich Schleiermacher nicht ziehen, da er den alleinigen Wert der positiven Religionen und unter diesen wieder den überragenden der christlichen anerkennt, also auch an dem Lehrsystem der christlichen Kirche festhält. Dadurch gewinnt aber die „Glaubenslehre“, in der er seine allgemeinen religiösen Anschauungen mit dem Standpunkt des evangelischen Theologen zu vereinigen sucht, nun erst recht einen der rationalistischen Aufklärungstheologie verwandten Charakter, nur daß hier alles aus dem Medium des objektiv reflektierenden Verstandes in das des subjektiven Gefühls übertragen ist. Hatte jene die Vernunftgemäßheit der fundamentalen Dogmen des Christentums darzutun unternommen und solche Dogmen, für die das nicht gelingen wollte, beseitigt, so sieht die Gefühlstheologie in jedem Dogma den objektiven Ausdruck eines unmittelbaren subjektiven Erlebnisses, eine Projektion des religiösen Selbstbewußtseins, die, weil sie für die Gemeinschaft der Gläubigen in übereinstimmender Weise erfolge, von der Kirche als allgemeine Glaubensnorm anerkannt sei; und solchen Dogmen, die, wie z. B. das der Trinität, in der überlieferten Form kaum als unmittelbare Aussagen des frommen Selbstbewußtseins gedeutet werden können, gesteht dann auch die Gefühlstheologie keinen allgemein verbindlichen Wert zu.

Von diesen Widersprüchen bleibt jedoch das Verhältnis zwischen Moral und Religion insofern unberührt, als es eine von diesen Konzessionen an die positive Religion völlig unabhängige Folgerung aus der für das religiöse Gebiet in Anspruch genommenen Autonomie ist. Aus dieser Trennung der Gebiete ergibt sich dann aber als eine weitere Folge die Loslösung der Moral von jenen schließlich immer in das religiöse Gebiet übergreifenden transzendenten Voraussetzungen, an die der religiöse Utilitarismus ebenso wie die Moraltheologie Kants sie gebunden hatten. Ist das Wollen und Handeln der Außenwelt gegenüber die eigenste Domäne des Sittlichen, so ist damit ausgesprochen, daß dieses der wirklichen Welt angehört. Dennoch bildet auch hier der Gegensatz gegen die Aufklärung den

Grundton der ethischen Überzeugungen Schleiermachers. Widerstrebt ihm die theologische Moral der vorangegangenen Zeit einschließlich der ihr von Kant gegebenen Form wegen ihrer ungesunden, beide Teile schädigenden Verquickung von Religion und Moral, so ist ihm nicht minder die praktisch empirische Richtung wegen der auch in ihr herrschenden Tendenz verhaßt, in dem Menschen ein abstraktes Wesen von überall gleichen Eigenschaften zu sehen, das stets mit denselben allgemeinen Pflichten der Welt gegenübergestellt sei. Wie in den Reden über die Religion das Religiöse, so schildert er daher in den „Monologen“ das Sittliche als ein durchaus subjektives, an die spezifische Eigenart des einzelnen Menschen gebundenes Erlebnis; und in diesem Sinne ist ihm schließlich doch auch wieder in der Eigenart der einzelnen Persönlichkeit der Einigungspunkt gegeben, wo das Sittliche und das Religiöse zusammentreffen*). Doch mögen diese auch von einem und demselben Punkte ausstrahlen, sie gehen nach verschiedenen Richtungen auseinander. Das religiöse Gefühl bleibt seinem Gegenstand, dem Unendlichen, immer gleich fern und gleich nahe. Das sittliche Handeln dagegen ist eine fortwährende Bewegung zwischen den sittlichen Ideen und ihrer Verwirklichung in der Natur. Jede solche Verwirklichung schafft ein sittliches Gut. Der Güter gibt es darum so viele, als es äußere Wirkungsformen der Vernunft gibt; und aus der Totalität ihrer aller entsteht das höchste Gut. Die Kraft der Vernunft über die Natur aber ist die Tugend, das Gesetz, nach welchem diese Kraft wirkt, die Pflicht**). Der Anklang dieser Anschauungen an Fichte ist nicht zu verkennen. Doch die Natur ist hier nicht eine Schranke, von der sich der sittliche Wille ganz zu befreien strebt, sondern sie ist eine reale Macht, die zu der Vernunfttätigkeit ebenso notwendig gehört wie der Stoff zu der Form. Noch mehr wird dieser Wert des Natürlichen ins Licht gestellt, indem die Naturprozesse als Vorstufen der sittlichen Handlungen betrachtet werden. In Mechanismus und Chemismus, in Vegetation und Tierwerdung soll jene Ineinsbildung von Vernunft und Natur beginnen, die in der menschlichen Bildung ihre höchste Stufe erreiche. Hier wiederholt sich der Hegelsche Versuch der Auflösung des Sittlichen in einen allgemeinen, schließlich Natur und Geist um-

*) Monologen, eine Neujahrsgabe, 1800.

**) Grundriß der philosophischen Ethik, herausgeg. von Twisten, Einleitung, II und III, bes. S. 38 ff., 179, 207 ff. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 231 ff.

fassenden Entwicklungsprozeß: aber er wiederholt sich doch in einer durch die Gegenüberstellung von Vernunft und Natur geänderten Form. Die Wirkung der Vernunft, die auf den niederen Stufen als Trieb, auf den höheren als Wille sich offenbart, wird endlich in eine organisierende und eine symbolisierende unterschieden. Die organisierende strebt auf die Natur als solche zu wirken, das Vernunftgesetz in den natürlichen Einrichtungen zu verwirklichen; die symbolisierende benützt die Natur, um durch sie äußere, sinnliche Symbole ihres Handelns zu gewinnen. In das Gebiet der organisierenden Tätigkeit gehören daher Verkehr und Eigentum, in das der symbolisierenden die Sprache und die Kunst, als Ausdrucksmittel des Denkens die erste, des Gefühls die zweite. Diesen vier Gebieten der Vernunfttätigkeit entsprechen schließlich vier ethische Organisationen: der Staat, die gesellige Gemeinschaft, die Schule, die Kirche. Mit ihnen bringt Schleiermacher auch seine vier Kardinaltugenden in eine gewisse Beziehung: sie sind Besonnenheit, Beharrlichkeit, Weisheit und Liebe. Ihnen zur Seite stehen vier Pflichtgebiete: die Rechtspflicht, die Berufspflicht, die Liebes- und die Gewissenspflicht, deren allgemeiner Inhalt durch die Formulierungen der Sittengebote angedeutet wird*).

In diesen Ausführungen wird, im sichtlichen Gegensatze zur Kantischen Formel, der Inhalt der sittlichen Handlungen so erschöpfend wie möglich bestimmt. Läßt sich das Wort Fichtes, die Natur sei das „Material der Pflicht“, vollständig auch auf diese Ethik übertragen, so treten aber dazu zwei neue Momente, die dem hier bewußter gewordenen Gegensatz gegen die nivellierende Verstandesaufklärung entsprechen. Einmal ist das Subjekt, an das sich das Sittengebot richtet, kein unbestimmtes mehr, kein allgemeines oder überall gleiches, sondern es ist die konkrete Einzelpersönlichkeit mit ihren individuell bestimmten Anlagen und Kräften und mit ihrem nach diesen sich richtenden spezifischen sittlichen Beruf. Das Sittliche bleibt ein universelles nur insoweit, als die menschliche Natur eine übereinstimmende ist; es wird zu einem individuellen, sobald teils deren besondere Eigentümlichkeiten, teils die Stellung, die der einzelne in dem Organismus der Gesellschaft einnimmt, in Frage kommen. Mit dieser Individualisierung des Sittlichen kommt hier ein bisher allzuwenig beachtetes Moment

*) Philos. Ethik, S. 179 ff., 214 ff.

in die ethische Theorie. Aber darum ist doch das Ethische selbst seinem Wesen nach keineswegs nur individuell, wie in der Aufklärungsmoral und noch bei Kant. Vielmehr liegt der Wert der spezifischen sittlichen Richtung der Persönlichkeit gerade darin, daß sie in der Gesamtheit sittlicher Bildungen eine bestimmte, nur ihr eigentümliche Stellung einnimmt, womit die hohe ethische Bedeutung des Berufs zusammenhängt. Darum hat das Ganze der sittlichen Kultur, wie es in Gesellschaft, Staat und Menschheit zur Verwirklichung kommt, einen höheren Wert als die Einzelpersönlichkeit; doch diese verschwindet nicht in jenem Ganzen, sondern sie hat als ein eigenartiger Bestandteil des Universums sittlicher Kräfte selbst ihren unverlierbaren Wert.

In allem dem ist Schleiermachers religiöse und sittliche Weltanschauung der vollkommenste Ausdruck der romantischen Geistesrichtung. Wenn sie einen dieser Bedeutung entsprechenden Erfolg nicht errungen hat, so mag dies zum Teil an der wenig günstigen literarischen Form liegen, in der sie in die Welt trat. Vielleicht aber auch, daß sie vor allem in dem, was ihre Hauptstärke ausmachte, in der Loslösung der Moral von der Religion und dieser wiederum von den Stützen, die ihr die Verstandestheologie und die Kantische Religion der Moral zu geben gesucht hatten, ihrer Zeit allzusehr voraus war. So kam es, daß namentlich in der Theologie die äußere, mehr und mehr in ein formelhaftes Wesen übergehende Umdeutung der Glaubenslehren in subjektive religiöse Erlebnisse fort dauerte, daß aber jene Grundgedanken, die mit bewundernswertem Freimut die beiden Jugendwerke verkündeten, so gut wie völlig verloren gingen. Immerhin bleibt es ein Ruhm der deutschen Theologie, daß einer der Ihren den Mut gefunden hat, in dieser Weise die Moral von der Religion zu trennen, um jedem dieser Lebensgebiete seinen selbständigen Wert zu sichern. Auch muß man gerechterweise zugestehen, daß, was der Position Schleiermachers in jener Zeit des Kampfes der Romantik gegen die Aufklärung ihre siegreiche Stärke verlieh, für uns zum Teil hinfällig geworden ist, weil die Gegner, die er bekämpfte, und die seiner eigenen Weltanschauung durch den Gegensatz zu ihnen ihr Gepräge gaben, heute für uns nicht mehr oder doch höchstens noch in den Nachwirkungen vorhanden sind, die sie zurückgelassen haben.

Als Schleiermacher der Religion ihre Stellung gegenüber der Metaphysik und der Moral anwies, da hatte er die Metaphysik der Verstandesaufklärung und die Moralthologie Kants im Auge. Jene

Metaphysik, die er aus der Theologie verbannen möchte, ist daher die naturalistische des 18. Jahrhunderts, die eine „Welterkenntnis“ sein will und dabei unter Welt ein auf der Naturbetrachtung aufgebautes Begriffssystem versteht. Diese Metaphysik, aus der die „natürliche Theologie“ hervorgegangen war, völlig vom religiösen wie vom moralischen Gebiet auszuschneiden, war er sicherlich im Rechte. Ebenso wird man den Scharfblick bewundern müssen, mit dem er, noch heute verbreiteten Zeitströmungen weit voraus, in der Kantischen Moralthologie die nachgeborene Schwester jener natürlichen Theologie der Aufklärung erkannte, und mit dem er in dem lebhaften Gefühl für die von allen moralischen Beweggründen weit abliegende Eigenart des religiösen Gefühls auch diese Kantische Umkehrung der transzendenten theologischen Utilitätsmoral von sich abwies. Aber was der naturalistischen Metaphysik und der Moralthologie gegenüber berechtigt war, das ist damit doch noch nicht allgemeingültig. Darum, wenn wir heute die „Welterkenntnis“ so wenig als das Ziel der Metaphysik wie die „Gotteserkenntnis“ als das der Theologie ansehen, sondern die einzige Aufgabe einer philosophischen Weltbetrachtung darin erkennen, daß sie uns über die Gesamtheit unserer äußeren wie inneren Erlebnisse in einer befriedigenden, mit dem jeweiligen Zustand unserer Erkenntnis auf allen Gebieten übereinstimmenden Weise orientiere, so werden aus einer solchen Aufgabe die religiösen so wenig wie die moralischen Probleme auszuschließen sein. Und wenn das Problem der Ethik nicht dies ist, ein a priori in uns gelegtes Sittengesetz festzustellen, sondern in dem Sinne, in dem Schleiermacher selbst dies angedeutet, die Tatsachen des sittlichen Lebens in ihrer konkreten Mannigfaltigkeit zu betrachten und die in ihnen wirksamen Kräfte aufzusuchen, dann läßt sich auch unmöglich von den Wechselwirkungen zwischen Religion und Sittlichkeit absehen, die in der Geschichte ihre deutlichen Spuren zurückgelassen haben. So ist Schleiermachers Ethik und Religionsphilosophie gerade in dem Größten, was sie geleistet hat, zeitlich bedingt. Wie die naturalistische Metaphysik der Aufklärung und die Moralthologie Kants der Vergangenheit angehören, so ist auch sein dreifacher Standpunkt der Weltbetrachtung für uns unhaltbar geworden, weil Erkennen, Wollen und Fühlen nicht abgesonderte geistige Kräfte sind, sondern in jeder geistigen Schöpfung, und darum schließlich auch in den beiden gewaltigsten, in Religion und Moral, zusammenwirken müssen. In der Tat kommt dieser Gedanke bei Schleiermacher selbst mannig-

fach zum Durchbruch. Die Sonderung der Lebensgebiete wird von ihm nur für das sittliche Handeln festgehalten, während es ihm als selbstverständlich gilt, daß die sittliche Gesinnung stets auch mit der religiösen Gesinnung verbunden sei. Die Scheidung ist also durchgeführt für die Zwecke, sie ist es nicht für die Motive des Sittlichen. Indem aber Schleiermacher einerseits, der äußerlichen Auffassung des theologischen Utilitarismus gegenüber, an dem selbständigen Wert des Sittlichen, und anderseits, im Gegensatze zur völligen Verweltlichung der Moral, an der Einheit der sittlichen und religiösen Persönlichkeit festhält, wird seine eigene Stellung eine unsichere. „Alles soll man tun mit Religion, nichts aus Religion“: dieser Satz ist für solche Unsicherheit kennzeichnend. Die erste Hälfte fordert die religiöse Gesinnung als Vorbedingung der sittlichen Tat; die zweite weist religiöse Beweggründe zurück, und sie legt daher die Frage nahe, ob das Sittliche, wie es ein selbständiges Zweckgebiet ist, so nicht auch aus selbständigen Motiven entspringe. Schleiermacher hat diese Frage unbeantwortet gelassen, da ihn seine eigentümliche Gebietsteilung zwischen Metaphysik, Religion und Moral überhaupt zu einer klaren Formulierung des Motivproblems nicht gelangen ließ.

4. Ethische Richtungen der Gegenwart.

a. Allgemeiner Charakter der neueren Geistesrichtungen.

So wenig sich die Gegenwart irgendwie sicher gegen die Vergangenheit abgrenzen läßt, ebensowenig läßt sich natürlich in ähnlicher Weise ein Bild der Gegenwart entwerfen, wie man dies für vergangene Zeitperioden versuchen kann. Wissen wir doch immer nur von denjenigen Strömungen des Lebens der Gegenwart einigermaßen Rechenschaft zu geben, die selbst schon zu einem guten Teil der Vergangenheit angehören, und die wir bloß deshalb der Gegenwart zurechnen, weil sie mehr als andere vorangegangene Bewegungen noch heute nachwirken. Eine Geschichte der Gegenwart kann daher im besten Fall ein Versuch sein, aus der Geschichte der letzten Vergangenheit nachzuweisen, wie die Zustände geworden sind, die wir unter jenem im Flusse des geschichtlichen Werdens eigentlich sich immerfort selbst wieder aufhebenden Begriff zusammenfassen.

Am Anfang dieser noch heute in Persönlichkeiten und verbreiteten Strömungen nachwirkenden Zeit steht nun als eine der

prägnantesten Erscheinungen die Reaktion gegen die Romantik, vor allem gegen ihre mystischen Tendenzen. Die Verstandesaufklärung scheint wieder auferstehen zu wollen, freilich nicht in der alten überlebten Form, sondern in neuer Gewandung, in der teils die politischen Ideen der Revolution, teils die Romantik selbst nachwirken. In der allgemeinen Literatur aller Länder Europas tritt diese romantisch-freigeistige Richtung hervor, halb aus Sturm und Drang, halb aus Aufklärung gemischt, nach den lokalen Bedingungen mannigfach abweichend, überall aber als ein neues Element politische und soziale Zukunftsideale hinzubringend: so in England und Frankreich in dem inmitten der Romantik erwachsenden Naturalismus und Realismus, so auf deutschem Boden vor allem in der verwandten Richtung des „jungen Deutschland“. In der Frage der Emanzipation der Moral von der Theologie stimmen diese Richtungen zumeist mit dem größten Ethiker der Romantik überein, mit Schleiermacher, freilich aus ganz entgegengesetzten Motiven. Hatte Schleiermacher die Religion aus der Moral verwiesen, weil ihm die Religion zu hoch stand, um sie durch solche fremdartige Beimengung zu trüben, so verfocht das neue Freidenkertum den weltlichen, natürlichen Ursprung der Moral, weil es die Religion entweder überhaupt für ein überlebtes Vorurteil vergangener Zeiten hielt, oder weil es ihr mindestens gleichgültig gegenüberstand. Diese Anschauung von einer neuen, den Vorurteilen der Vergangenheit entwachsenen Moral, die teils in der Ausbildung der einzelnen Persönlichkeit, teils in den Bedingungen des Zusammenlebens der Menschen ihre ausschließliche Wurzel habe, ist in mannigfachen Abtönungen die herrschende innerhalb aller dieser Literaturströmungen. Die Hauptrichtungen, nach denen sie auseinandergehen, finden aber in der philosophischen Literatur in zwei nahe verwandten und zum Teil durch Übergänge verbundenen, nur in ihrem Gesamthabitus charakteristisch verschiedenen Erscheinungen ihren Ausdruck: in dem „Altruismus“, einer dem Vorbild des christlichen Gebots der Nächstenliebe folgenden ethischen Weltanschauung, die jedoch grundsätzlich jede religiöse Beziehung ausscheidet; und in der „Wohlfahrtsmoral“, die nicht sowohl in das unmittelbare Verhältnis des einzelnen Menschen zu seinem Nebenmenschen, als in die allgemeine Gesellschaftsordnung den Schwerpunkt des Sittlichen verlegt. Wiederholen sich in diesen beiden Richtungen deutlich genug gewisse Hauptströmungen der Aufklärung, in dem Altruismus die individualistische Gefühlsmoral, in der Wohlfahrtstheorie die politische Reflexionsmoral des 18. Jahr-

hunderts, so empfangen jedoch beide wieder ihr eigenartiges Gepräge durch den sozialpolitischen und geschichtsphilosophischen Hintergrund — ein Zug, durch den sie teils mit den im Gefolge der Revolution aufgetretenen sozialistischen Strömungen, teils mit der allgemeinen Geltendmachung der Entwicklungsidee in Beziehung stehen. Von diesen beiden Richtungen ragt namentlich die zweite bis in die Gegenwart herab. Sie darf vielleicht als die in den weitesten Kreisen der Gebildeten herrschende Richtung betrachtet werden, die auch in der Philosophie in verschiedenen Schattierungen vertreten ist.

Einen Wendepunkt in der allgemeinen Lage bildet sodann die Mitte des 19. Jahrhunderts. Hatte sich in der Bewegung des Jahres 1848 in kleinerem Maßstab das Verhältnis wiederholt, in dem im 18. Jahrhundert die große Revolution zu der ihr vorangehenden Literaturbewegung stand, so machte sich diesmal zunächst die eintretende Gegenströmung teils in einer verbreiteten pessimistischen Stimmung, teils in mancherlei Versuchen einer Restauration älterer Doktrinen geltend. Daneben treten aber mehr und mehr zwei ethische Bewegungen in den Vordergrund, die in dem schroffen Gegensatz, der zwischen ihnen besteht, und der trotzdem ihre gelegentliche Verbindung nicht hindert, das Ende des 19. Jahrhunderts hauptsächlich charakterisieren. Die eine dieser Bewegungen hat eine neue Organisation der Gesellschaft zu ihrem Ziele. Die andere sucht ein neues Ideal der menschlichen Persönlichkeit zu gestalten. Dadurch, daß diese Richtungen, die kollektivistische wie die egoistische, beide von dem seit der geschichtsphilosophischen Periode noch fortwirkenden Entwicklungsgedanken erfüllt sind, unterscheiden sie sich wesentlich von sonst übereinstimmenden Anschauungen früherer Zeiten, während sie gleichzeitig durch den gänzlichen Mangel an philosophischer und psychologischer Vertiefung deutlich als Übergangsrichtungen zu erkennen sind.

b. Der deutsche Positivismus und Altruismus.

Unter dem von Auguste Comte seiner Philosophie zuerst beigelegten Namen des „Positivismus“ lassen sich füglich verschiedene Richtungen zusammenfassen, die in Deutschland, England und Frankreich ziemlich gleichzeitig hervortreten und vor allem auch auf ethischem Gebiet in der Abneigung gegen jede Art hochfliegender Spekulation, in der Beschränkung auf das positiv Gegebene ihren Vereinigungspunkt finden, wobei dann freilich die Wege, die sie

einschlagen, wieder sehr verschiedene sind. Was sie einigt, das ist eben zunächst die Negation, der Widerspruch gegen die spekulative Konstruktion. Das Positive, was sie selbst an die Stelle dieser idealistischen, die Welt aus dem Absoluten heraus entwickelnden Systeme setzen wollen, richtet sich dann aber nach den besonderen Bedingungen des nationalen Mediums, in dem diese Versuche einer positiven Lebensanschauung entstehen, sowie der philosophischen Traditionen, die auf sie einwirken.

Eine eigenartige Stellung nimmt hier vor allem der deutsche Positivismus in der ersten, von auswärtigen Einflüssen im wesentlichen unabhängigen Gestalt ein, die er in Herbarts praktischer Philosophie gefunden. Herbart selbst ist durch und durch Metaphysiker. In seiner theoretischen Weltanschauung fußt er ganz und gar auf den Traditionen der deutschen spekulativen Philosophie, die er durch eine merkwürdige Synthese Fichtescher Begriffsentwicklung und Leibnizscher Substanzbegriffe auf eine Bahn zu lenken sucht, die der naturwissenschaftlichen Weltanschauung näher steht, als die dieser völlig entfremdete, von Herbart bitter gehaßte Naturphilosophie der Romantik. Aber ganz abseits von diesen spekulativen Bemühungen, durchaus auf dem Boden der unmittelbaren Wirklichkeit steht seine Ethik. Auch betont er geflissentlich, man könne ihm in der praktischen Philosophie folgen, ohne sich seine theoretische anzueignen. Zwar nennt er seine Metaphysik ebenfalls realistisch, aber sie ist dies doch in einem ganz andern Sinne: sie ist es in bezug auf ihren Zweck, nicht in ihren Voraussetzungen. Diese sind nicht der Wirklichkeit, sondern idealen Forderungen entnommen; ihr Zweck ist es aber, das reale Geschehen begreiflich zu machen, und jedes Eingehen auf das Transzendente, z. B. auf den Gottesbegriff, wird daher nachdrücklich abgelehnt. Herbarts Ethik dagegen ist realistisch in ihren Voraussetzungen, nicht hinsichtlich ihrer Zwecke. Jene werden den empirischen Verhältnissen des Willens entnommen; als sittlicher Zweck aber wird die Verwirklichung gewisser Ideen betrachtet, die aus den Willensverhältnissen entspringen, eine Verwirklichung, die sich in der tatsächlichen Erfahrung niemals in völlig ungestörter Weise vollziehen kann. Da nun nach Herbart das Wohlgefallen an Verhältnissen der allgemeine Charakter des Ästhetischen sein soll, so subsumiert er die Ethik der Ästhetik. Er hat darin eine gewisse Verwandtschaft mit Shaftesbury. Doch ist die bestimmte Klassifikation der als Objekte der Billigung auftretenden Willensverhältnisse, die Ableitung der sitt-

lichen Ideen aus diesen Verhältnissen und endlich die Ableitung der sittlichen Systeme aus diesen Ideen Herbart eigentümlich*). Er unterscheidet fünf solcher Willensverhältnisse und danach fünf Ideen und fünf Systeme. So entspricht 1) dem qualitativen Verhältnis des Willens zu sich selbst die Idee der innern Freiheit, und diese wird in Anwendung auf eine Vielheit wollender Wesen zu dem System der beseelten Gesellschaft; 2) dem quantitativen Verhältnis des Willens zu sich selbst die Idee der Vollkommenheit und dieser in der Anwendung auf die beseelte Gesellschaft das Kultursystem, das sich in dem Streben nach größtmöglicher Vervollkommenung aller Einzelkräfte betätigt; 3) dem vorgestellten Verhältnis des eigenen Willens zu einem fremden die Idee des Wohlwollens und diesem das Verwaltungssystem, in welchem das größtmögliche Wohl aller angestrebt wird; 4) dem wirklichen Verhältnis zweier Willen zu einem Objekt, das von beiden begehrt wird, die Idee des Rechts und diesem als System die Rechtsgesellschaft, welche den Streit schlichtet; endlich 5) dem Verhältnis der Willen zu einer wirklich vollbrachten Handlung die Idee der Vergeltung und dieser das Lohnsystem.

Die unmittelbare Verbindung von Ethik und Rechtsphilosophie, die Herbart in diesen Ausführungen anstrebt, hat seiner praktischen Philosophie auch in juristischen Kreisen Anhänger verschafft**). Ihre Schwäche besteht in jenem Formalismus, an dem auch seine Ästhetik leidet, und der in dieser vielleicht nicht einmal so fühlbar wird wie in der Ethik. Die Formverhältnisse des Kunstwerks sind immerhin mitbestimmende Faktoren des Eindrucks, wenn auch häufig solche von untergeordnetem Werte. Die formalen Verhältnisse des Willens aber sind schwerlich an sich Gegenstände sittlicher Billigung oder Mißbilligung; sondern hier scheint innerhalb eines jeden Verhältnisses sowohl das Billigenswerte wie das Mißbilligenswerte und selbst das gänzlich Wertlose möglich zu sein. So sieht sich denn auch Herbart vielfach genötigt, seinen Willensverhältnissen weitere ethische Prädikate beizufügen, wie gut, löblich usw., die jene Unbestimmtheit beseitigen sollen, ihrerseits aber nicht näher definiert werden. Auf die Frage nach dem Grund des verpflichtenden Charakters der ethischen Normen gibt vollends diese Ethik gar

*) Vgl. Allgemeine praktische Philosophie, Werke, Bd. 8, und Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Abschn. III, Werke, Bd. 1.

**) Vgl. bes. Geyer, Philosophische Einleitung in die Rechtswissenschaft, in Holtzendorffs Enzyklopädie d. Rechtswissensch., Syst. Teil, 4. Aufl., 1882.

keine Antwort. Der Mensch ist für sie ein kühl abmessender Vorstellungsautomat: wenn sich seine Vorstellungen ins Gleichgewicht setzen, so gibt er seine Zustimmung; wenn sie es nicht tun, so verweigert er sie.

Dennoch trifft diese Ethik in einem Punkte mit dem gleichzeitigen Idealismus um so merkwürdiger zusammen, weil hier gerade Herbart in Widerstreit mit seiner eigenen Metaphysik gerät. Die letztere ist individualistisch; sie ist es in höherem Maße als ihre Vorläuferin, die Leibnizsche Monadenlehre, in der die universelle Harmonie der Monaden ein Band des Zusammenhangs gebildet hatte, das die Schranke des Einzelwesens wieder aufhob. Hier ist diese Harmonie beseitigt. Dem einzelnen Wesen verrät sich die Existenz anderer nur durch die Störungen, die es von ihnen erfährt, und es erscheint beinahe befremdlich, daß die Selbsterhaltung gegen diese Störungen, welche die Grundlage alles Vorstellens und Fühlens sein soll, nicht auch der Ethik eine ausschließlich individuelle Richtung gibt. Gleichwohl nimmt Herbart in der beseelten Gesellschaft einen Gesamtwillen an, dem alle Einzelwillen sich unterordnen, und zwar keine wirkliche, aber eine ideelle Gesellschaftsseele entspreche, die in ihren Äußerungen der Einzelseele analog gedacht wird, indem sich diese zu ihr ähnlich verhalte, wie die einzelnen Vorstellungen zu ihrer aller Vereinigung in einem Bewußtsein*). Diesen kollektivistischen Zug hat nun aber Herbarts Ethik nicht bloß mit den spekulativen Systemen der Zeit, sondern auch mit den andern Richtungen des Positivismus gemein. Was sie von diesen scheidet, ist die beschauliche, dem Kampf der Leidenschaften weit entrückte Stimmung, die über ihr ausgebreitet liegt, sowie die vorsichtige Ausschaltung der religiösen Fragen aus dem Gebiet philosophischer Betrachtung. Aus Herbart redet der höher gebildete deutsche Mittelstand dieses Zeitalters, das Beamten- und Gelehrtentum in seinen konservativ gesinnten Kreisen. Eine wohlwollende, allen vernünftigen Ansprüchen gerecht werdende Gesinnung herrscht vor. Schwärmerischer, die Schranken der positiven Wirklichkeit überfliegender Spekulation ist man ebenso abgeneigt wie dem politischen Radikalismus. Die Religion aber wird als ein *noli me tangere* behandelt, als ein Problem, über das sich selbst der Philosoph besser des Nachdenkens enthält.

*) Allgem. prakt. Philosophie, Buch I, Kap. 12 und: Über einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft, Werke, Bd. 9, S. 201. Vgl. auch Psychologie als Wissenschaft, II. Tl., Werke, Bd. 6, S. 31—48.

Weitab von dieser ersten Gestaltung des deutschen Positivismus liegt eine zweite, die um dieselbe Zeit aus der Hegelschen Schule hervorging und in der eigentümlichen Verbindung ihre Stütze fand, die, besonders in den Kreisen des neu entstandenen Freidenkertums, der sich ausbreitende Einfluß der Naturwissenschaften mit der politischen Fortschrittsbewegung einging. Der geistig bedeutendste Vertreter dieser Strömung ist Ludwig Feuerbach. Von Hegel ausgegangen, hat er sich allmählich in einen erbitterten Gegner der Methode wie der Grundanschauungen des Meisters umgewandelt, und er ist so der hervorragende Führer der mächtig heranwachsenden Opposition gegen die spekulative Philosophie überhaupt geworden, derjenige zugleich, der auf dem Gebiete der Ethik dem neueren deutschen Materialismus eine eigentümliche, im Vergleich mit dem französischen und englischen früherer Zeit idealere Richtung gegeben hat. Schon darin wirkt der geschichtliche Zusammenhang mit den vorangegangenen Systemen bei Feuerbach nach und tritt zugleich sein Gegensatz gegen den konservativen Zweig des deutschen Positivismus hervor, daß die Religionsphilosophie das Zentrum seiner Weltanschauung ist. Freilich ist diese Religionsphilosophie mehr negativ als positiv. Denn alle Metaphysik, Psychologie und Ethik führt Feuerbach auf eine versteckte Theologie zurück, um dann als den wahren Kern der letzteren die Anthropologie nachzuweisen. Wie nach ihm die Götter die Wünsche der Menschen sind, so ist das Streben der Menschen nach Glückseligkeit die Wurzel aller Moral, und dieses Streben selbst ist ganz an die sinnliche Natur des Menschen gebunden, weil die Annahme eines von der Sinnlichkeit unabhängigen Geistes, geistiger Zwecke, die nicht zugleich sinnliche Zwecke wären, eine Abstraktion, keine Wirklichkeit ist. In diesem Sinne ist auch der Wille nichts Abstraktes und Allgemeines, was über den einzelnen Willenshandlungen schwebt, sondern er besteht nur in dem konkreten, zeitlich und sinnlich bedingten Wollen; und es gibt kein Gesetz des Willens, das den sinnlichen Trieben feindselig gegenüberstünde, sondern das höchste Gesetz desselben ist nur der wirksamste aller Triebe, der Glückseligkeitstrieb. „Was meinen Glückseligkeitstrieb verletzt, was meiner Eigentumsliebe, meiner Selbstliebe überhaupt widerspricht, das soll nicht sein und das kann nicht sein“ *). Aber aus diesem Prinzip der Selbstliebe folgt für Feuerbach keineswegs eine Moral des Egoismus. Darin

*) Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit, Werke, X, S. 50 ff.

ist, wie er selbst hervorhebt, der deutsche Materialismus grundverschieden vom französischen des 18. Jahrhunderts. Hatte dieser seine Wurzel in der Revolution, so hat sie jener in der Reformation, welche den Satz „Gott ist die Liebe“ zuerst zur Wahrheit gemacht hat. Denn ihr ist die Liebe nicht ein „Actus purus“, wie der mittelalterlichen Scholastik, sondern die wahre, d. h. „von dem wirklichen materiellen Leiden der Menschheit ergriffene Liebe“. Diese Liebe wurzelt aber in der Selbstliebe. Gerade so wie ein immaterieller Geist ein leeres Gedankending ist, so gibt es kein Subjekt ohne Objekt, kein Ich ohne ein Du, keine Selbstliebe ohne Nächstenliebe. In dem Verhältnis der Geschlechter findet dieser natürliche Zusammenhang seinen unmittelbarsten Ausdruck. Darum erscheint Feuerbach dieses als der wahre Gehalt des christlichen Dogmas der Trinität, daß es vorbildlich die Einheit des Subjekts in der Zweiheit aufgehen lasse, Gott dem Vater, der für sich bestehenden Intelligenz, den Sohn als die Liebe, als „ein der Persönlichkeit nach unterschiedenes, dem Wesen nach aber einiges Wesen“ gegenüberstelle, welche Einheit dann der heilige Geist nur in einer unnötigen Hypostasierung dieses Verhältnisses zum Ausdruck bringe. Der katholische Marienkultus ist ihm ferner ein Zeugnis dafür, daß die Liebe zur Frau die Basis der allgemeinen Liebe sei. Freilich ist ihm aber die Wirklichkeit dieser Glaubensvorstellung an die Bedingung gebunden, daß sie einem ungestillten Bedürfnis entgegenkommen. Wie darum der Protestantismus die Mutter Gottes zur Seite gesetzt habe, „um an ihrer Stelle das irdische Weib in sein Herz aufzunehmen“, so werde von dem, der das sinnliche Leben als das einzig wirkliche erkannt, auch der Sohn und der Vater dahinzugeben sein. Denn: „nur wer keine irdischen Eltern hat, braucht himmlische Eltern“ *).

Auf diese Weise ergänzt Feuerbach die Selbstliebe durch das Sympathiegefühl der emotionalen Ethik, und er gewinnt so das Prinzip eines „Altruismus“, ähnlich dem, welches um die gleiche Zeit in Frankreich Auguste Comte entwickelt hat. Aber seine Begründung dieses Altruismus ist trotz seiner schlagenden Zurückweisung des abstrakten Willensbegriffs mehr eine dialektische als eine psychologische zu nennen; ebenso wie seine anthropopathische Auffassung religiöser Vorstellungen zwischen symbolisierender Deutung und psychologischer Erklärung mitten inne steht. Schwerer

*) Wesen des Christentums, 4. Aufl., Werke, VII, S. 93, 115 ff.

noch als dieser Mangel springt das gänzliche Fehlen einer erkenntnistheoretischen Grundlegung in die Augen. Hierin wirkt der Hegelsche Standpunkt auch bei ihm nach; und hierin ist er wiederum vorbildlich geworden für den sich an ihn anschließenden naturwissenschaftlichen Materialismus eines Jakob Moleschott, Ludwig Büchner u. a., bis herab auf Ernst Häckel, dessen „Weltträtsel“ ein letzter Ausläufer dieser noch heute in weiten Schichten verbreiteten naturwissenschaftlichen Popularphilosophie sind*).

c. Die Wohlfahrtsmoral und der Positivismus in England und Frankreich.

In England knüpft die Entwicklung der neueren Moraltheorien an den Empirismus und Utilitarismus der Lockeschen Schule an; sie ist aber mitbeeinflusst von den schottischen Philosophen der Vergangenheit, einem Hume und Adam Smith, und sie verstattet daher auch dem Gefühlsmoment einen gewissen Einfluß, obgleich Lockes Standpunkt der Reflexion der vorwaltende bleibt. Nur in der einen Beziehung geht sie entschieden über denselben hinaus, daß sie auf das Gesamtwohl den entscheidenden Wert legt. In dieser universellen Tendenz geht sie wieder auf den ersten Begründer der englischen Moralphilosophie, auf Bacon, zurück, und sie verläßt zugleich, wenigstens in Bezug auf die Zwecke des Sittlichen, die Bahnen des seitherigen Empirismus, indem sie diese Zwecke bis zu einem gewissen Grade als ideale, erst in der Zukunft zu realisierende betrachtet. Infolge dieser Richtung auf die Zukunft vollzieht sich mehr und mehr der Übergang zu einer evolutionistischen Ethik, die mit den Bestrebungen der früheren deutschen Aufklärungsphilosophie und selbst mit denjenigen des neueren deutschen Idealismus manches Verwandte darbietet. Von diesem scheidet sie aber nicht nur die völlig empirische Behandlung der Motive des Sittlichen, sondern auch die realistische Auffassung der Zwecke. Indem sie unter der Gesamtheit niemals etwas anderes versteht als die Summe der Individuen, fällt ihr auch der Begriff des Gesamtwohls mit dem Wohl Aller oder der Mehrheit der einzelnen zusammen. Ihr Universalismus bewahrt also stets eine individualistische Färbung.

Bahnbrechend für diese Entwicklung sind die Werke Jeremias

*) Jak. Moleschott, *Der Kreislauf des Lebens*, 1857, 5. Aufl., 1887. L. Büchner, *Kraft und Stoff*, 1855, 13. Aufl., 1874. Häckel, *Die Weltträtsel*, 1899 (seitdem in zahlreichen Auflagen und Übersetzungen verbreitet).

Benthams *). Wie dereinst bei Bacon, so sind auch bei ihm politische und juristische Gesichtspunkte vorwaltend. Er geht von vornherein davon aus, daß die Ethik auf dasselbe allgemeine Prinzip zu gründen sei wie die Gesetzgebung, wonach von selbst das Gemeinwohl in den Vordergrund des ethischen Interesses tritt. Diesen Begriff des Gemeinwohls sucht nun aber Bentham begrifflich bestimmter zu fixieren. Er definiert dasselbe als „das größtmögliche Wohl der größtmöglichen Zahl“, oder, wie er es kürzer auch ausdrückt, als die „Maximation der Glückseligkeit“. In dieser Definition liegt, wie Bentham anerkennt, eine Unbestimmtheit. Abgesehen davon, daß dadurch selbstverständlich die Größe der allgemeinen Wohlfahrt von den an und für sich dem Wechsel unterworfenen Existenzbedingungen abhängig gemacht wird, erhebt sich namentlich die Frage, ob bei dem Maß der maximalen Glückseligkeit die Intensität der Lust oder ihre extensive Ausbreitung von höherem Werte, ob es also vorzüglicher sei, daß sich eine kleinere Zahl einer hohen Wohlfahrt, oder daß sich eine größere einer verhältnismäßig geringeren Wohlfahrt erfreue. Bentham sucht dies Problem zu lösen, indem er zunächst die Hauptformen von Lust und Unlust der Untersuchung unterwirft, von den einfachen Freuden der Sinne ausgehend und bei den verwickelteren Freuden, welche die Beziehung zu andern Menschen und das Leben in der Gesellschaft gewähren, endend. Diese Untersuchung ergibt, daß die Freuden des Reichtums insofern eine zentrale Stellung einnehmen, als er die Mittel an die Hand gibt, um die übrigen Freuden, wie sinnliche Genüsse, Unabhängigkeit, Macht, Wohlwollen u. dgl., überhaupt genießen zu können. Auch die Gesetzgebung hat daher, abgesehen davon, daß sie die Erhaltung der Existenz der einzelnen möglich machen muß, neben der Sicherheit und der Gleichheit der Staatsbürger vor allem deren Wohlstand zu fördern. Vermöge der wichtigen Stellung, welche der Wohlstand in dem System der Güter einnimmt, indem er nicht sowohl selbst ein Gut als das Hilfsmittel zur Erwerbung der Güter ist, reduziert sich also die Frage nach dem Verhältnis von Intensität und Extension des Wohles auf die andere, ob das Gemeinwohl dann ein größeres sei, wenn wenige einen großen, oder

*) Oeuvres de J. Bentham, Bruxelles 1829, t. I—III. Darin besonders: *Traité de législation*, par E. Dumont, Principes, in t. I, und *Théorie des peines et des récompenses*, in t. II. Beide Werke sind freie Bearbeitungen, nicht Übersetzungen; das erstgenannte hat Ed. Beneke ins Deutsche übertragen, 2 Bde., Berlin 1830.

dann, wenn viele einen mäßigen Wohlstand genießen. Bentham antwortet durch eine Betrachtung, die an Dan. Bernoullis „*mensura sortis*“ erinnert. Dieser hatte mit Rücksicht auf das Glücksspiel bemerkt, der Zuwachs an Wohlbefinden, den ein bestimmter Gewinn hervorbringe, sei umgekehrt proportional dem bereits vorhandenen Besitz. Bentham deduziert allgemeiner, aber unbestimmter, jedem Quantum Reichtum entspreche ein Quantum Glück, von zwei Individuen mit ungleichem Besitz daher unter sonst gleichen Bedingungen der Reichere jedenfalls der Glücklichere; doch der Überschuß des Reichen an Glück sei nicht so groß wie sein Überschuß an Reichtum. Je mehr sich daher das Verhältnis des Besitztums der Bürger eines Gemeinwesens der Gleichheit nähere, desto größer sei die Summe der Glückseligkeit. Diese Folgerung würde direkt zum Kommunismus führen, wenn nicht gleichzeitig noch ein anderer Gesichtspunkt zur Geltung käme. Nicht bloß den Wohlstand und die Gleichheit, sondern auch die Sicherheit der Bürger hat nämlich der Staat zu wahren; ja die Sicherheit ist das höhere Gut, weil, sobald sie in Gefahr ist, auch alle andern Güter gefährdet sind. Nichts widerspricht aber mehr dem Prinzip der Sicherheit als die Antastung des Privateigentums. So gelangt Bentham zu der merkwürdigen, von ihm selbst freilich nicht ausgesprochenen Folgerung, daß die „Maximation der Glückseligkeit“, die sein Moralprinzip fordert, nie zu erreichen ist, weil eine möglichst gleiche Verteilung des Besitzes, die dazu die notwendige Bedingung wäre, wegen der mit ihr verbundenen politischen Gefahren nicht hergestellt werden kann.

Ogleich nun Bentham nicht daran denkt, im Sinne des Hedonismus die Glückseligkeit der sinnlichen Lust gleichzusetzen, so gravitieren doch seine Anschauungen nach dieser Seite durch die wichtige Stellung, die er dem materiellen Besitz einräumt. Denn so sehr er es betont, daß der Reichtum das Hilfsmittel sei, durch das wir uns nicht bloß sinnliche, sondern auch geistige Genüsse verschaffen können, so leidet es doch keinen Zweifel, daß die letzteren nicht in so unbedingter Abhängigkeit von demselben stehen wie die ersteren. Dieser einseitige Gesichtspunkt, daß die äußeren Güter die Hilfsmittel zur Hervorbringung der inneren sind, gibt aber seinen Gedanken ihre utilitarische Richtung. Das Nützliche ist nicht um seiner selbst, sondern um der Objekte willen da, denen es dient. In diesem Sinne ist vor allem der Reichtum nützlich. In ähnlicher Weise können aber auch die andern Freuden, die sich an der menschlichen Glückseligkeit beteiligen, wechselseitig fördernd ineinander

eingreifen, wie die Geschicklichkeit, die Freundschaft, die Macht, das Wohlwollen usw. Hinter dieser Untersuchung der Zwecke tritt die der psychologischen Motive des Sittlichen ganz zurück. Lust und Unlust gelten offenbar als Zwecke und Motive zugleich. „Sie bestimmen sowohl, was wir tun werden, als was wir tun sollen.“ Als Motive treten sie aber in den Dienst der Vernunft, die uns die richtigen Wege anweise, wie durch unser Handeln und durch eine zweckmäßig eingerichtete Gesetzgebung unser eigenes Glück und das der Mitmenschen gefördert werde. Die Vernunft werde dabei teils durch physische Einflüsse geleitet, indem wir an unserem eigenen Körper erfahren, was nützlich und was schädlich sei, teils durch politische Einflüsse, indem die schon bestehende Gesetzgebung auf den richtigen Weg führe; dazu treten endlich noch die gesellschaftliche und die religiöse Sanktion in der Form der öffentlichen Meinung und des religiösen Sittengebotes. In diesen verschiedenen Sanktionen des Nützlichkeitsprinzips wiederholen sich die entsprechenden Unterscheidungen Lockes; nur daß noch entschiedener das natürliche Sittengesetz, das jeder in seiner eigenen Vernunft findet, bevorzugt wird. So werden denn die intellektuellen Motive die vorwaltenden. In diesem Sinne gesteht Bentham bei der Untersuchung der Beweggründe des selbstlosen Handelns nicht bloß dem Wohlwollen, sondern auch dem Streben nach gutem Ruf, dem Verlangen nach Freunden und der Übereinstimmung mit den Vorschriften der Religion ihren Wert zu; und er entscheidet die Frage, warum wir das allgemeine Wohl dem eigenen vorziehen können, mit Hobbes und Locke dahin, daß ursprünglich der Egoismus allein das den Menschen treibende Motiv sei, aber die Überlegung ihn bald lehre, daß es nützlich ist, vor der Welt uneigennützig zu scheinen. Der bloße Schein bringe jedoch die Gefahr mit sich, als Heuchler entlarvt zu werden, und so stelle es sich schließlich als nützlich heraus, das wirklich zu sein, was man zuerst bloß geschienen habe. Dies ist eine Erneuerung der Theorie des Helvetius, dieser unhaltbarsten aller psychologischen Vorstellungen der Aufklärungszeit, in wenig veränderter Gestalt. (Vgl. oben S. 151.)

Natürlich ist es nicht diese wertlose Motivierung, der Benthams Moralphilosophie ihre nachhaltige Wirkung verdankte. Letztere entsprang vielmehr, abgesehen von einzelnen einsichtigen Bemerkungen des um die Gesetzgebung seines Landes verdienten Mannes, hauptsächlich der glücklichen Formulierung des Prinzips der Maximation der Glückseligkeit. In ihm hatte von da an der soziale Utilitarismus

sein Stichwort gefunden, durch das die unerfüllbare Forderung des gleichen Glücks aller zweckmäßig beschränkt wurde, und das außerdem unbestimmt genug war, um den mannigfaltigsten sozialen und politischen Anschauungen neben sich Raum zu lassen.

In jener Grundtendenz steht nun vor allem auch der französische Positivismus, wie er hauptsächlich von Auguste Comte vertreten wird, mit dem Grundgedanken der Wohlfahrtsmoral durchaus in Übereinstimmung. Auch für Comte beruht das Glück der einzelnen auf dem Zustand der bürgerlichen Gesellschaft; und die verwickelten Gleichgewichtsbedingungen der letzteren lassen immer nur ein relatives, nie ein absolutes Maximum an Glück zu. Aber in seiner Auffassung des gesellschaftlichen Zustandes ergänzt er zugleich Bentham nach einer wichtigen Seite. Dieser ist, wie in der verstandesmäßigen Begründung der ethischen Motive, so in der ungeschichtlichen Auffassung von Staat und Gesellschaft, noch ganz ein Mann des 18. Jahrhunderts. Comtes Philosophie hat zwar ebenfalls in diesem ihre Wurzeln. Sie geht hier auf eine in den exakten Wissenschaften stark vorwaltende skeptische Richtung zurück, die aller „Ideologie“ abgeneigt ist, aber auch der vulgären Aufklärungsphilosophie eines Helvetius und Holbach kühl ablehnend gegenübersteht und in Männern wie d'Alembert und, auf soziologisch-historischem Gebiet, Turgot ihre Vertreter hat. Schon in Turgot, und dann namentlich in dem diese Traditionen weiterpflegenden St. Simon verbinden sich diese positivistischen Tendenzen mit geschichtsphilosophischen Anschauungen*). So ist denn auch Comtes Philosophie darin ein echtes Kind der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, daß sie, nicht weniger als diejenige Hegels, von der Idee geschichtlicher Entwicklung erfüllt ist. Aber hatte bei Hegel das Schema der dialektischen Methode erhalten müssen, um den Gang der Geschichte unter allgemeine Vernunftgesetze zu bringen, so war es bei Comte eine der Erfahrung vielleicht mehr abgelauschte, dafür jedoch um so dürftigere Abstraktion, die nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart und Zukunft ihre Regeln vorschreiben sollte. Nach seinem, übrigens von Turgot bereits in etwas beschränkterer Form ausgesprochenen „Gesetz der drei Stadien“ soll die Menschheit zuerst von theologischen, dann von metaphysischen, zuletzt aber und definitiv von positiven, nur der wirklichen Welt

*) Vgl. über die Beziehungen St. Simons zu Comte P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, I, S. 23 ff.

entnommenen Ideen beherrscht sein. Dieses Gesetz gibt ihm nun nicht nur den äußeren Leitfaden ab, um die Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes in einem bei aller Einseitigkeit der Betrachtung umfassenden Bilde zu zeichnen, sondern es ist ihm auch maßgebend für die politische Geschichte und die sozialen Zustände der Völker*). Hier wird dann freilich mehr als das ursprüngliche Gesetz die Hilfsannahme maßgebend, daß dem theologischen Stadium der kriegेरische, dem positiven der industrielle Zustand der Kultur entspreche, während die metaphysische Periode, wie sie in intellektueller Beziehung ein Mittelding zwischen Mythologie und Wissenschaft, so auch in sozialer Hinsicht ein Übergangszustand sei. Dieser geschichtsphilosophische Standpunkt befähigt Comte, den Eigentümlichkeiten überwundener Kulturstufen, wie der Sklaverei des Altertums oder der Hierarchie der mittelalterlichen Kirche, ihr relatives Recht einzuräumen und ihre Verdienste um die allgemeine Entwicklung der Kultur hervorzuheben. Aber an dem Fehler, das Endziel der Geschichte kennen zu wollen, leidet diese Geschichtsphilosophie vielleicht mehr als jede andere. Wie das positive Endstadium der Wissenschaft für Comte vollständig in dem Gesichtskreis der französischen Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft des beginnenden 19. Jahrhunderts eingeschlossen liegt, so bildet für ihn der Aufschwung der Industrie in dieser Zeit den Maßstab, an dem er die demnächst zu erreichende höchste Stufe sozialer und politischer Entwicklung mißt. Eine Teilung der Arbeit, bei der einem jeden die seinen Fähigkeiten angemessene Tätigkeit zugewiesen ist, und eine durch die so bewirkte Steigerung der intellektuellen und physischen Kräfte immer vollständigere Beherrschung der Natur ist ihm der letzte Zweck der Organisation der Gesellschaft. Die einzelnen Kräfte zu diesem allgemeinen Zweck zu verbinden, ihre Zersplitterung, schädliche Reibungen zwischen ihnen zu verhüten, ist die letzte Aufgabe der Regierung. Indem er hiernach „Ordre et progrès“, die Ordnung als die Grundlage, den Fortschritt als den Zweck der Gesellschaft bezeichnet, bewegen sich seine Anschauungen in einem vollständigen Gegensatze zur revolutionären Gesellschaftstheorie des vorangegangenen Zeitalters**). Auch erscheint bei ihm der Fortschritt nicht bloß als eine Förderung des Wohls der einzelnen oder der größtmöglichen Zahl, wie in dem englischen Utilitarismus. Denn die „Gesellschaft“, die er freilich ganz im Sinne

*) Cours de Philosophie positive, T. I, Leç. I, T. IV, Leç. 51.

**) Ebend. T. VI, Leç. 57.

des „Contrat social“ mit dem Staate zusammenfließen läßt, ist ihm doch mehr als die Summe der einzelnen: über den einzelnen stehend, ist sie es, die, geleitet von einer die Arbeit und Erziehung planmäßig regelnden Regierung, den höchsten Zwecken der Menschheit, der Beherrschung der Natur und der Erkenntnis der Gesetze der Erscheinungen, die Kräfte aller einzelnen dienstbar macht*). So erscheint in dem Ideal des positiven Zeitalters, dessen ersten Anbruch Comte verkündet, abgesehen von den reichlich vorhandenen materiellen Gütern, die Befriedigung des intellektuellen Interesses, das sich übrigens wohlweislich auf die Tatsachen und ihren Zusammenhang beschränken soll, als das letzte und höchste Ziel menschlichen Strebens.

Hier greift aber zugleich noch ein drittes Prinzip ein. Der Ordnung und dem Fortschritt tritt die Liebe zur Seite; ja sie wird jenen übergeordnet, da sie das treibende Motiv für alle auf Ordnung und Fortschritt gerichteten sozialen Kräfte ist. „L'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but!“ **) Gehört auch diese Formel, in die er den Grundgedanken seiner Lehre zusammenfaßt, einer späteren, in mancher Beziehung veränderten Gestaltung an, so kann sie doch als ihr treffender Ausdruck auch in dem früheren Stadium angesehen werden, da sie deutlich die Stellung bezeichnet, die von Anfang an den Sympathiegefühlen zugewiesen ist. Hier ist Comte den Vertretern der emotionalen Ethik verwandt. An die Stelle der Sympathie setzt er aber den „Altruismus“. Nun ist dies der Sympathie gegenüber der weitere, nicht nur jede Art von Mitgefühl, sondern auch die tätige Hingabe für den Nächsten einschließende Begriff. Das eigentliche Problem der sittlichen Entwicklung besteht demnach darin, daß der Egoismus, ursprünglich der mächtigere Trieb, allmählich durch den Altruismus eingeschränkt wird. Eine Überwindung egoistischer Instinkte würde jedoch unmöglich sein, wenn die Gesellschaft nur aus einzelnen bestünde. Denn in diesem Fall würde der Krieg aller gegen alle nicht nur der natürliche Zustand sein, sondern es wäre auch gar nicht einzusehen, wie der Mensch jemals aus diesem Zustand sich erheben könnte. Doch schon im Naturzustand lebt er paarweise. Nicht der einzelne, sondern die Familie ist daher die soziale Einheit. In ihr werden zuerst die Instinkte des Mitgefühls befriedigt und verstärkt, und sie bildet so die erste Stufe des sozialen Lebens,

*) Ebend. Lec. 60.

**) Catéchisme positiviste, p. 57.

dessen weitere Entwicklung durch die Nötigung zu gemeinsamer Arbeit und durch die allmählich eintretende Arbeitsteilung bestimmt wird. Gleiche Beschäftigung verstärkt zunächst die sozialen Gefühle, führt aber eben darum zur Spaltung der Angehörigen verschiedener Berufszweige, welcher Spaltung entgegenzuwirken die Aufgabe der die gemeinsamen gesellschaftlichen Interessen wahrenen Regierung ist. Je mehr darum die Teilnahme an der Regierung zunimmt, um so mehr wachsen und erweitern sich die sozialen Gefühle. So wird schließlich als das höchste Gebot der Humanität die vollständige Aufhebung des Egoismus, das „Leben für andere“ erkannt*).

Diese Gedanken sind es, an welche die spätere Wandlung der Anschauungen Comtes anknüpft. Indem allmählich bei ihm die Verherrlichung der abstrakt mathematischen Methode und der praktischen Verständigkeit des industriellen Geistes in einer mystisch religiösen Gefühlsschwärmerei ihre Ergänzung sucht, wird die Liebe über die Rolle eines ethischen Motivs mehr und mehr hinausgehoben. Sie wird zum wesentlichen Inhalt einer Humanitätsreligion, deren Gott die Menschheit ist, und deren Kultus in Handlungen besteht, in denen sich symbolisch die allgemeine Menschenliebe betätigt. Das Bild, das auf Grund dieser Anschauungen Comte von der menschlichen Zukunft entwirft, ist eine Utopie, welche durch die Stellung, die in ihr ein alle Lebensverhältnisse überwachendes Priestertum einnimmt, stark an die platonische Republik erinnert, wie denn auch in der Gesellschaft der Zukunft der persönlichen Freiheit nur ein bescheidener Raum bleibt. Die anthropologische Umdeutung, die in dieser Zukunftsreligion alle bisherigen Religionsanschauungen und vor allem die christlichen Dogmen erfahren, nicht minder der Wert, den der Positivismus schon in seiner ersten Periode der Familie im sittlichen Leben zuweist, erinnern an Feuerbach. Während letzterer jedoch von religionsphilosophischen Ideen ausgeht, um diese schließlich vollständig in werktätige Menschenliebe aufzulösen, wird Comte von einer halb geschichtsphilosophischen, halb utilitarischen Gesellschaftstheorie zu einer Humanitätstheorie übergeführt, die er mit selbsterfundenen oder der katholischen Kirche entlehnten Kultusformen zu schmücken sucht**). So endigen beide im Grunde bei

*) Philos. pos., T. IV, Leq. 50.

**) *Système de politique positive*, T. IV. In bezug auf die erste Periode des Positivismus ist die Analogie zwischen Feuerbach und Comte schon von Fr. Jodl (Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, II, S. 270 f.) treffend hervorgehoben worden.

einer und derselben Religion der Humanität, die sie dem überlieferten Christentum gegenüberstellen. Aber bei Feuerbach trägt diese Humanitätsreligion ein protestantisches, bei Comte ein katholisches Gewand.

Die Schüler Comtes haben sich seinen religiösen Wandlungen nicht angeschlossen. Sie hielten an der früheren Gestalt des positiven Systems fest. Je mehr aber dieses in der Bestimmung der sittlichen Zwecke den Anschauungen des sozialen Utilitarismus verwandt war, um so näher lag der Gedanke, hier Bentham durch Comte, den von ersterem ausgesprochenen Zweckgedanken durch die Entwicklungsideen des letzteren zu ergänzen. Der Hauptrepräsentant dieser Vermittlung ist John Stuart Mill.

Eine Fortbildung der Wohlfahrtsmoral hat Mill hauptsächlich bei zwei Punkten versucht. Erstens hebt er eindringlicher den verschiedenen Wert der einzelnen Lustformen und den weit überwiegenden sittlichen Wert der geistigen Genüsse hervor. Dementsprechend tritt die übergroße Schätzung des äußeren Besitzes zurück, wie er sich denn auch den Folgerungen Benthams, die auf Gütergleichheit ausgehen, nicht anschließt. Dadurch begegnet freilich seiner Ethik eine neue Schwierigkeit. Es entsteht nämlich die Frage, woran das ethisch wertvollere von dem wertlosen Gut zu unterscheiden sei. Mill beruft sich hier auf die Majorität. Dasjenige von zwei Gütern, das von der Mehrzahl der Menschen vor dem andern erstrebt werde, sei in Wirklichkeit das vorzüglichere. Die „öffentliche Meinung“, die Locke eine Form der Sanktion des Sittengesetzes genannt hatte, wird so von Mill eigentlich zum maßgebenden Faktor desselben gemacht. Der zweite Punkt betrifft das Verhältnis von Motiv und Zweck des Sittlichen. Für die Zwecke wird bei Mill vermöge seiner Wertabstufung der Güter die vernünftige Einsicht unerläßlich, obgleich er die relative Berechtigung jeder Lustform, auch der sinnlichen, betont und daher kein Glück als ein vollkommenes ansieht, das durch irgend einen Beisatz von Unlust getrübt werde. Dagegen sucht er auf seiten der Motive dem Gefühlsmoment seine Bedeutung zu sichern, indem er mit Comte soziale Gefühle annimmt, die instinktiv das Richtige vorausnehmen, ohne daß jedesmal eine Überlegung der Ursachen und Folgen der Handlung erforderlich wäre. Das Gefühl selbst ist aber aus vorangegangenen Überlegungen entsprungen, seien es unsere eigenen, seien es solche anderer Menschen, die durch Beispiel und Lehre

auf uns einwirken. Wir brauchen also nicht immer das Nützliche einzusehen, um das Nützliche zu tun, obgleich letzteres natürlich vollkommener geschehen wird, wenn sich die Einsicht mit dem Instinkt verbindet. In diesem Sinne sucht Mill nachzuweisen, daß unbewußt auch allen andern Moralsystemen das Prinzip des Nutzens zugrunde liege, da alle praktischen Sittenlehren im Enderfolg mit Notwendigkeit immer darauf zurückführten, ob man es nun als Motiv zugelassen habe oder nicht.

Diese Annahme, daß wir nach Zweckmotiven handeln können, ohne uns doch derselben bewußt zu sein, hat jedoch offenbar so lange eine nicht geringe Schwierigkeit, als man mit Mill voraussetzt, in jedem individuellen Bewußtsein müßten sich jene Zweckmotive und ihre Verdichtungen zu instinktiven Gefühlsmotiven immer von neuem entwickeln. Die Schwierigkeit wird dagegen erheblich vermindert, wenn man einen Zusammenhang der Individuen annimmt, durch den die Errungenschaften früherer Geschlechter wenigstens im Keime auf die Nachkommen übergehen. Auf diese Weise führt die altruistische zu einer evolutionistischen Wohlfahrtsmoral, und zwar zu einem subjektiven Evolutionismus, insofern die sittliche Entwicklung dabei als eine im Bewußtsein der einzelnen Individuen vor sich gehende gedacht wird. Derselbe bildet das Gegenstück zu dem objektiven Evolutionismus Hegels sowie Comtes, für welche die Entwicklung der Sittlichkeit mit dem Fortschritt der geistigen Entwicklung im allgemeinen zusammenfiel. Hier gewinnt nun aber zugleich diese letzte Ausbildung der Wohlfahrtsmoral in dem der Zeit nach mit ihr zusammenfallenden Darwinismus eine mächtige Stütze.

Wie Darwins Deszendenztheorie weit über den Umkreis der Naturforschung hinaus auf die allgemeinen wissenschaftlichen Anschauungen eingewirkt hat, so war insbesondere für das Gebiet der Ethik dieser Einfluß ein naheliegender. Überdies war Darwin selbst unverkennbar von dem gleichzeitigen Utilitarismus beeinflusst. Liegt doch schon der Kernpunkt seiner Deszendenzlehre eben darin, daß in dem Kampfe ums Dasein solche durch zufällige Bedingungen entstandene Eigenschaften sich fortpflanzen und steigern, die der betreffenden Spezies nützlich sind. Zu den auf diese Weise durch natürliche Züchtung entwickelten Eigenschaften gehören aber auch die sozialen Instinkte*). Nun ist der Mensch ein soziales

*) Darwin, Die Abstammung des Menschen, Bd. 1, Kap. 3, Deutsche Ausg. 1871, S. 79 ff.

Tier, von den niederen Tieren, wie Darwin annimmt, nur durch die Fähigkeit der Reflexion unterschieden. Wahrscheinlich haben schon seine affenartigen Stammeltern die gleichen Instinkte besessen. Nach den allgemeinen Vererbungsgesetzen müssen jedoch allmählich die beständigeren Instinkte die unbeständigeren überwinden, und die für die Gattung nützlichen werden jedesmal wieder gegenüber denjenigen, die bloß der Selbsterhaltung dienen, die beständigeren sein. Darum liegt in allen sozial lebenden Tieren die Anlage zur Moralität. Doch wird ein soziales erst dadurch zu einem moralischen Wesen, daß es seine vergangenen und zukünftigen Handlungen oder Beweggründe untereinander zu vergleichen und daher zu billigen oder zu mißbilligen vermag. Moralität ist mit einem Wort der unter der Kontrolle der Intelligenz stehende soziale Instinkt. Der Inhalt aller Sittengebote wird daher bestimmt durch die Bedürfnisse der Gattung; und das „allgemeine Beste“ ist nichts anderes als die Summe der Mittel, „durch welche die größtmögliche Zahl von Individuen in voller Kraft und Gesundheit existieren kann“. Wäre der Mensch unter genau denselben Zuständen erzogen wie die Stockbiene, so ließe sich kaum zweifeln, „daß unsere verheirateten Weibchen es ebenso wie die Arbeiterbienen für ihre heilige Pflicht halten würden, ihre Brüder zu töten, und daß die Mütter suchen würden, ihre fruchtbaren Töchter zu vertilgen“ *).

Eingehender als Darwin und zum Teil unabhängig von ihm suchte sodann Herbert Spencer den Gedanken der Deszendenztheorie für die Moralphilosophie fruchtbar zu machen.

Dem Prinzip der Anpassung gemäß fällt auch ihm das Sittliche mit dem Nützlichen und dieses wieder mit dem den vorhandenen Lebensbedingungen Angemessenen zusammen. Da nun diese Lebensbedingungen veränderliche sind, so befinden sich die sittlichen Vorstellungen in einem fortwährenden Flusse, und es kann von einem absoluten, für alle Zeiten gültigen Sittengesetz nicht die Rede sein, wenn auch nicht geleugnet wird, daß es Handlungen gibt, die zu allen Zeiten als schädlich, andere, die als nützlich betrachtet worden sind, ähnlich wie ja auch schon die physische Organisation auf ihren verschiedenen Entwicklungsstufen in bezug auf gewisse allgemeinste Lebensbedingungen ein übereinstimmendes Verhalten bietet. Ein spezifischer Unterschied des Sittlichen von andern Formen des Nützlichen wird in keiner Weise von Spencer anerkannt. Zwar ge-

*) A. a. O. S. 62, 84.

steht er zu, daß es im allgemeinen nützlicher und darum sittlicher sei, die augenblicklichen Vorteile, auch wenn sie zunächst größer erscheinen, später eintretenden, aber bleibenderen hintanzustellen. Doch gelte dieses Verhältnis nur für den gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechts und könne auch hier Ausnahmen erleiden*).

Bewegen sich diese von der Idee der nützlichen Anpassung getragenen Ausführungen zumeist in den Bahnen der seitherigen Wohlfahrtsmoral, so tritt dagegen ein neues Moment hinzu in den Schlußfolgerungen aus dem Vererbungsprinzip. Eine Hauptschwierigkeit des Bentham'schen Utilitarismus hatte darin bestanden, begreiflich zu machen, wie unter Führung der ursprünglichen und an sich egoistischen Lust- und Unlusttriebe das Gemeinnützige zum Motiv des Handelns werden könne. Spencer löst diese Schwierigkeit, indem er sie aus der individuellen auf die generelle Entwicklung überträgt, wo sie natürlich, da nun ungezählte Reihen von Generationen zur Verfügung stehen, wesentlich vermindert wird. Im Menschengeschlecht haben sich nach ihm gewisse fundamentale moralische Gefühle und Anschauungen entwickelt und sind noch fortan im Begriff, sich weiter zu entwickeln. Sie sind das Ergebnis von Erfahrungen über das Nützliche, die organisiert und vermöge der Übertragung auf das Nervensystem mit den Anlagen des letzteren vererbt wurden. Die moralischen Anlagen pflanzen sich also in Gestalt physischer Dispositionen fort, um dann in Gestalt in uns liegender moralischer Vorstellungen wirksam zu werden. Damit erneuert sich eigentlich der alte von Locke bekämpfte Intellektualismus eines Cudworth auf materialistischer Grundlage. Die moralischen Vorstellungen, wenn auch in einer rohen und unbestimmten Form, sind uns angeboren. Aber sie sind nicht, wie die Cartesianer angenommen hatten, direkt von Gott in unsere Seele gelegt, sondern von unseren Vorfahren erworben und in den Anlagen des Nervensystems auf uns übergegangen. Dabei bringt es nun die Entwicklung der Lebensbedingungen mit sich, daß zuerst solche Triebe entstehen, die bloß die Erhaltung des Individuums zu ihrem Inhalte haben. Dann müssen infolge des Zusammenlebens und des aus diesem sich ergebenden Bedürfnisses gemeinsamen und wechselseitigen Schutzes aus den egoistischen zuerst gemischte „ego-alt-ruistische“ und endlich aus diesen unter Umständen sogar rein

*) Die Tatsachen der Ethik. Übersetzt von B. Vetter, 1879. Dazu Prinzipien der Psychologie, Bd. 2, 1886, S. 631 ff.

altruistische Gefühle hervorgehen. Während Comte den Egoismus und den Altruismus beide als gleich ursprüngliche Triebe der menschlichen Natur angenommen hatte, statuiert also Spencer in folgerichtiger Durchführung des Evolutionsprinzips eine allmähliche Entwicklung des Altruismus aus dem Egoismus, und er weist zur Begründung dieser These darauf hin, daß auf niederen Kulturstufen und beim Kinde noch heute die egoistischen Motive die überwiegenden seien. Aber an einem psychologischen Nachweis, wie sich dieser Übergang tatsächlich vollzieht, fehlt es vollständig. Er wird durch Reflexionen über den Nutzen der Handlungen ersetzt, die an sich mit den Motiven derselben nichts zu tun haben, während außerdem die Vererbungshypothese der mangelnden psychologischen Entwicklung einen fingierten biologischen Zusammenhang substituiert.

Wie die individuelle Entwicklung auf die der Gattung zurückweist, so ist nun weiterhin nach Spencer die Organisation der Gesellschaft analog dem individuellen Organismus zu denken. Bei der Entstehung und bei dem Wachstum der sozialen Gebilde findet daher eine analoge Integration letzter organischer Einheiten statt, wie eine solche dem Wachstum des Einzelorganismus zugrunde liegt. Daneben wirken hier, wie ebenfalls schon im individuellen Organismus und schließlich in der gesamten Natur, auch die entgegenwirkenden Kräfte der Desintegration, durch die sich die entstandenen Verbände wieder gliedern und in ihre Teile sondern*). Nicht nur die Sonderung der Stände, der Gilden und Zünfte, auch die Teilung der politischen Gewalten, der gesetzgebenden, richterlichen und verwaltenden, sind Beispiele dieser Differenzierungen. Als der wichtigste sie bestimmende Einfluß erscheint aber die Sonderung der geschichtlichen Entwicklung in die zwei Stadien des kriegerischen und des industriellen, die vielleicht noch lange gemischt miteinander fortbestehen, deren Verbindung allmählich jedoch, wie Spencer mit Comte glaubt, der Alleinherrschaft des industriellen Geistes Platz machen muß. Während der kriegerische Zustand ein zwangsweises Zusammenwirken der Glieder des Ganzen und daher eine festere und einheitlichere Verbindung derselben fordert, wird die Regierungsorganisation des industriellen Systems mehr und mehr das Ergebnis eines freiwilligen Zusammenwirkens der einzelnen. Insofern diese nicht selbst die Regierung ausüben können,

*) Prinzipien der Soziologie, deutsch von Vetter. Vgl. bes. Bd. 2, Kap. I bis XII und Bd. 3, Kap. XIX.

werden dazu frei gewählte Vertretungen bis hinauf zu den höchsten Spitzen der Regierungsgewalt mit der Führung der allgemeinen Angelegenheiten betraut sein. Das ideale Ziel, dem die Organisation der Gesellschaft entgegenggeht, ist daher die Auflösung des Staats und die völlige Befreiung des Individuums. Abgesehen von seiner Verbindung mit der Wohlfahrtsmoral, nähert sich daher dieses Ideal, wie man sieht, wieder jener Idee der freien Persönlichkeit, mit der dereinst die Romantik begonnen hatte, und es berührt sich mit andern ethischen Strömungen der Gegenwart, die uns weiterhin noch begegnen werden*). Auf diese Weise führt Spencers Geschichtsphilosophie auf dem Unterbau einer organischen Staatslehre und im Widerspruch zu den sonst aus der letzteren gezogenen Folgerungen zu einer streng individualistischen Auffassung. Auch in einzelnen praktischen Fragen nimmt daher dieser Ethiker eine Stellung ein, die im ganzen dem egoistischen Utilitarismus der Staatstheorien der Aufklärungszeit entspricht. Es scheint ihm geradezu absurd, das einfache Prinzip aufgeben zu wollen, „daß jedermann die Ziele seines Lebens selbständig verfolgen darf und nur in den Schranken bleiben muß, welche das gleiche Recht seiner Mitmenschen ihm setzt“ **).

Neben dieser eigentümlichen Anlehnung an die Deszendenzlehre hat es noch an manchen andern ethischen Anwendungen derselben nicht gefehlt, die zum Teil auch die von Spencer eingeführten physiologischen Hilfhypothesen zu vermeiden suchten. So bemühte sich z. B. Leslie Stephen***) nur auf die ethischen Tatsachen selbst eine evolutionistische Moraltheorie zu gründen. Da jene Tatsachen zeigen, daß der Begriff der „Moralität“ ein fließender, von gesellschaftlichen und historischen Bedingungen abhängiger ist, so scheint ihm dadurch allein schon die genetische Betrachtung gefordert. Von ihr aus verwirft er aber die gewöhnliche Wohlfahrtsmoral, weil der Begriff „Nutzen“ ein vieldeutiger, mit dem Zustand der Gesellschaft wechselnder sei und weil die Formel des „größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Zahl“ die Gesellschaft atomistisch in eine Unzahl gleichartiger Individuen aufgelöst denke, statt sie als organisch gegliedertes Ganzes ins Auge zu fassen.

*) Vgl. oben S. 182 und unten S. 248: Das Ideal des Zukunftsmenschen.

**) Von der Freiheit zur Gebundenheit, deutsch von W. Bode. Berlin 1891. Justice, part IV of the princ. of ethics, 1891. Vgl. auch P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, Bd. 1, S. 91 ff.

***). Leslie Stephen, The science of ethics, 1882.

Überdies pflge der Nutzen das Endresultat, nicht der unmittelbare Zweck moralischer Handlungen zu sein. Der Ursprung derselben liege vielmehr in der Sympathie, dieser letzten Quelle unserer altruistischen Neigungen, die darauf beruhe, daß wir uns selbst in das Bewußtsein eines andern versetzen, eine Fähigkeit, die durchaus als eine ursprüngliche vorauszusetzen sei. Indem wir aber durch Sympathie befähigt werden, für andere zu handeln, nehmen wir teil an der Organisation der Gesellschaft, die ihrerseits wieder auf den einzelnen Rückwirkungen ausübt und so allmählich das zum Moralgesez erhebt, was für das Wohlbefinden des jeweiligen Zustandes des Ganzen förderlich ist. Moralität ist also für die Gesellschaft, was Gesundheit für den einzelnen Körper; und da der Gesellschaftsorganismus sich in steter Entwicklung befindet, so ist das Moralische ebensowenig ein unter allen Bedingungen Konstantes, wie es etwa eine für alle Lebensalter und Konstitutionen unveränderliche Diät gibt.

Unverkennbar stehen diese Anschauungen, abgesehen von ihrer stark biologischen Färbung, dem objektiven Evolutionismus Comtes näher als der individualistischen Ethik Spencers. So verrät sich überhaupt in der Wohlfahrtsmoral der Gegenwart vielfach das Bestreben, den Utilitarismus Benthams und Mills nicht bloß mit den Voraussetzungen der Entwicklungslehre, sondern auch mit den älteren ethischen Richtungen zu versöhnen*).

d. Der Pessimismus und die moderne theologische Ethik.

Die Wohlfahrtsmoral in ihren verschiedenen Schattierungen, wie sie teils durch die Beziehungen zu älteren Systemen, teils durch die Anlehnung an die moderne Entwicklungslehre entstanden war, hat von der Mitte des 19. Jahrhunderts an bis in dessen letzte Jahrzehnte zweifellos die Vorherrschaft in und außerhalb der Philosophie behauptet. Das hindert nicht, daß sie in der Ethik ungefähr die nämliche Stellung einnimmt, wie die vulgäre Reflexionspsychologie in der Psychologie. Sie ermangelt jeder wirklichen Vertiefung in die Probleme, und sie ist zwar im allgemeinen davon überzeugt, daß die religiöse Begründung der Moral nicht länger haltbar sei, weiß aber ihrerseits weder über die Motive des Sittlichen noch über

*) Vgl. H. Sidgwick, *The methods of ethics*, 3. edit., 1884, sowie P. Barth, *Philosophie der Geschichte*, die Kapitel über naturalistische und dualistische Richtungen, S. 128 ff., 167 ff.

seine letzten Zwecke irgend befriedigende Rechenschaft zu geben. Selbst ihre Aussagen über das, was sittlich sei, sind außerordentlich schwankend und unbestimmt. Der typische Repräsentant dieser Richtung in ihrer Stärke wie in ihrer Schwäche ist John Stuart Mill. Man hat bei der Lektüre seiner Schriften stets die Empfindung, daß er ein klarer Denker und daß er ein trefflicher Mann, aber daß er doch ein zu oberflächlicher Denker und ein zu mittelmäßiger Psychologe ist, um sich über die Trefflichkeit seiner eigenen ethischen Grundsätze Rechenschaft geben zu können. Wo sich vollends die Wohlfahrtsmoral auf das Feld geschichtsphilosophischer Konstruktionen begibt, da pflegt das erste Merkmal ihrer Unternehmungen die Unkenntnis der Geschichte selbst, das zweite die Unverzagtheit zu sein, mit der sie der zukünftigen Weltgeschichte ihren Verlauf vorschreibt. Im Vergleich mit dieser naturalistischen Geschichtskonstruktion ist Hegels Philosophie der Geschichte beinahe ein Muster historischer Besonnenheit. Dabei wird man aber für diese völlige Willkür in der Schilderung des verflossenen und des zukünftigen Gangs der Geschichte nicht im geringsten durch sonderlich tiefe oder erhebende Ideen entschädigt, wie sich das vielleicht von den ähnlichen Phantasiegebilden eines Fichte oder Schelling sagen ließe, sondern das Zukunftsideal jenes „industriellen“ Stadiums, in welchem die Menschheit endlich an ihrem Ziele angelangt sein soll, erweist sich beim Lichte besehen als die gemeine Wirklichkeit einer mit maschinenmäßiger Regelmäßigkeit funktionierenden industriellen Unternehmung. Nur daß das geträumte Ideal zu dieser Wirklichkeit noch die Voraussage einer ewigen Dauer und damit das Gefühl einer unsagbaren Langweile hinzubringt. In der Tat, wenn dies der Sinn der Geschichte sein soll, ist es dann nicht vernünftiger und sogar tröstlicher, anzunehmen, daß die Geschichte überhaupt keinen Sinn hat? Die Antwort auf diese Frage hat eine ethische Richtung gegeben, die sich vollkommen parallel zu diesem, durch die ungeheuren Fortschritte der Naturwissenschaft und der Technik berauschten Optimismus entwickelte. Es ist die Gesinnung des Grimms, der Verachtung gegenüber den Scheinidealen einer an Industrie und Geld und an allem dem, was man sich mit Geld verschaffen kann, übersättigten und doch im Grunde eigentlich innerlich armen Kultur.

Dieser Pessimismus nimmt mannigfaltige Gestalten an. Positiven Idealen zugewandt reagiert er in Thomas Carlyle gegen den Utilitarismus in Handel und Wandel, in Leben und Wissenschaft.

Das Glück, dem diese nach dem größtmöglichen Nutzeffekt der Arbeit strebende Zeit nachjagt, ist nach seiner Meinung ein Phantom. Nicht was er erarbeitet, sondern daß er arbeitet, beglückt und adelt den Menschen. Aber die Schätze, die auf solche Weise gesammelt werden, sie lassen sich freilich nicht in der Bank von England anlegen, sondern sie sind es, von denen geschrieben steht, daß sie im Himmel gesammelt werden*). Je trüber ihm die ihn umgebende Welt erscheint, je trostlosèr das Gewimmel der um Lohn und Gewinn sich abmühenden oder in trägern Nichtstun äußeren Scheingütern nachstrebenden Sklaven dieses industriellen Zeitalters, um so mehr wendet sich der Blick des philosophierenden Historikers den Idealen der Vergangenheit zu, um so energischer vertritt er den Wert der Einzelpersonlichkeit, und weist auf die großen Helden gestalten der Menschheit hin, die jede Zeit in der ihr adäquaten Form, als Götter, Propheten, Dichter, Priester, oder als Könige und Feldherren hervorbringt, um in ihnen Urbilder der Menschheit zu schauen**). So erhebt sich hier inmitten des Utilitarismus und Industrialismus, den Carlyle selbst als eine Erneuerung des Freidenkertums der Aufklärungszeit ansieht, noch einmal die Romantik. Denn als eine Nachblüte dieser wird man unbedingt den von Carlyle ausgehenden, noch heute in der Geschichtsschreibung stark nachwirkenden Persönlichkeitskult ansehen dürfen. Indem Carlyle seine Ideale in der Vergangenheit oder bei solchen Nationen erblickt, die, wie nach seiner Meinung die deutsche, noch nicht von dem Geist des Utilitarismus und Industrialismus erfaßt sind, bleibt übrigens sein Pessimismus ein bloß relativer. Er sieht, ähnlich wie der von ihm aufs höchste verehrte Fichte in der Verstandesaufklärung, so in dieser Erneuerung derselben durch die Wohlfahrtsmoral einen vorübergehenden Verfall, aus dem auch er auf dem Weg der Erziehung und der Verbreitung einer tieferen geistigen Bildung die Erlösung hofft.

Um die gleiche Zeit, in der Carlyle sein historisches Ideal gestaltete, war aber gerade in dem Lande, in dem es jener noch am meisten in der Gegenwart verwirklicht glaubte, in Deutschland, in dem Werk Arthur Schopenhauers ein absoluter Pessimismus hervorgetreten, der als solcher zu dem optimistischen Utilitarismus

*) Th. Carlyle, *Sartor Resartus*, ausgew. Werke, 5. u. 6. Bd., bes. 2. Teil, 3. Buch.

**) Carlyle, *Helden und Heldenverehrung*, deutsch von J. Neuberg. (Sechs Vorlesungen, zuerst 1840 gehalten.)

dieses Zeitalters in einen noch weit schärferen Kontrast trat. Bei aller Verschiedenheit des persönlichen Charakters bleiben übrigens beide Männer darin verwandt, daß die Romantik in ihnen nachwirkt, und daß Schopenhauer nicht minder der Dichter unter den Philosophen, wie Carlyle der Dichter unter den Historikern ist. Eine äußere, für die zeitlichen Beziehungen dieses Pessimismus in seinen beiden Gestalten, der relativen des Historikers und der absoluten des Philosophen, charakteristische Parallele kann man endlich darin erblicken, daß die Anschauungen beider wirksam zu werden begannen, als ihr Leben bereits seinem Ende sich zuneigte. Als Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“ 1819 zum ersten Male erschien, blieb das Werk unbeachtet. Um die Mitte des Jahrhunderts erst begann sich um den einsamen Denker eine kleine Schar von Verehrern zu sammeln, und in den zwei folgenden Dezennien wurde er zu dem gelesensten und einflußreichsten philosophischen Schriftsteller der Zeit. Diese hatte für die mehr und mehr sich ausbreitende Stimmung der Übersättigung an den Genüssen des Daseins und der Abneigung gegen jenen Optimismus, der ebensowohl der Grundzug der romantischen Geschichtsphilosophie wie des in Feuerbach und seinen Nachfolgern vertretenen Naturalismus und Altruismus gewesen war, in dem neu entdeckten geistvollen Schriftsteller ihren Interpreten gefunden. Dieser Zeitstimmung war in der Tat wenig gedient mit der in Staat und Gesellschaft objektiv gewordenen Sittlichkeit Hegels oder mit Feuerbachs Religion der Humanität, die ihr als eine leere Schwärmerei erschien. Gegenüber dem geschäftigen Treiben des beginnenden industriellen Zeitalters erschien so manchem, nachdem die alten politischen und religiösen Ideale verloren gegangen, der ästhetische Genuß als der einzige einigermaßen befriedigende und über das mancherlei Ungemach des Daseins erhebende Lebensinhalt. Dieser aus Entsagung und Egoismus, aus Weltflucht und Genußsucht gemischten Stimmung, die in den Jahren zwischen 1860 und 1870 ihren Kulminationspunkt erreichte, gab Schopenhauer ihren vollkommensten Ausdruck. Auch wollte seine Philosophie eigentlich von vornherein nur Stimmungsphilosophie sein. Auf strenge Konsequenz des Denkens kam es ihm durchaus nicht an. Um so mehr ließ er alle Motive der Zeit auf sich wirken: Kant und den Materialismus, Goethe und die Romantik. Als Metaphysiker hat er den Blick auf das Ganze des Natur- und Menschenlebens gerichtet. Doch vor der Frage, was dieses Ganze sei, steht ihm überall die andere, was es wert ist, und zwar, was

es für den einzelnen wert ist, aus dessen Vorstellungen ja schließlich diese ihn umgebende Welt besteht. Da bietet denn diese Welt das Schauspiel einer unablässig zerstörenden Macht, die fortwährend Leben vernichtet, um Leben zu zeugen, einer endlosen, strebenden und in ihrem Streben sich selbst wieder vernichtenden Qual. Diese strebende Qual ist der Wille, der als universelles Prinzip schon in den Bildungen der unorganischen Natur wirksam ist, dann sich in den Reichen der Organismen entfaltet und schließlich im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, aber freilich auch zum Bewußtsein dessen, daß alles Seiende ein leerer Schein, das Leben ein Leiden und das ewige Vergessen, die Nirwanah der indischen Vedantaphilosophie, die Erlösung von diesem Leiden ist, die der Weise durch die Verneinung des Willens zum Leben sich selbst erringt. Unter diesem Gesichtspunkt des absoluten Pessimismus werden alle ethischen Werte zu bloßen Scheingütern, die sich für den Erkennenden in ebensoviele Übel verwandeln. Der einzelne opfert sich für die Zwecke der Gattung, ohne sich dessen bewußt zu werden, ja indem er in dem Wahne steht, sein eigenes Glück zu fördern. Aber auch das Leben der Gattung ist ein Oszillieren zwischen Tod und Zeugung, in welchem nichts beständig ist als der Schmerz und die Täuschung des einzelnen. Der Staat ist eine Zwangsanstalt, die die egoistischen Triebe in Schranken hält und sich dazu des Schreckens der Strafe als des wirksamsten Mittels bedient, die Geschichte eine törichte Komödie, in der jeder Mitspielende andere zu täuschen meint und schließlich sich selbst täuscht. Nur die Kunst schafft ein vorübergehendes Glück, indem sie sich zur reinen, interesselosen Anschauung der Ideen erhebt. Die einzige dauernde Befriedigung aber entspringt aus der Verneinung des Willens, dem Verzicht auf jedes Streben, wie es von den großen asketischen Religionen, dem Christentum und vor allem dem Buddhismus, gelehrt wird. Doch der gemeinsame Charakterzug der auf Kant gefolgten ethischen Spekulation tritt gleichwohl auch bei Schopenhauer hervor, da er keine andere Quelle der moralischen Triebe aufzufinden weiß als jenen allgemeinen Weltwillen, in welchem die Unterschiede der Individuen aufgehoben sind. Sein Moralprinzip, das Mitleid, scheint ihm selbst einer empirischen Ableitung unzugänglich. Es ist, wie er sich ausdrückt, ein Mysterium, welches nur in dem *Ἐν καὶ πᾶν* sich enthüllt, in der Wahrheit, daß das Ich in dem andern sich selbst erkennt und daher dessen Leid wie sein eigenes Leid empfindet. So bricht doch auch in diesem welt-

abgewandten Denker die universelle Richtung der modernen Ethik fast wider seinen eigenen Willen sich Bahn*).

Aus der großen Zahl der im Jahrzehnt des Pessimismus und den nächstfolgenden Jahren sich um Schopenhauer scharenden Schriftsteller hat sich nur einer eine bleibende Bedeutung errungen: Eduard von Hartmann. Seine „Philosophie des Unbewußten“ trägt von Anfang an ein doppeltes Gepräge: der Weltschmerz gibt die Grundstimmung; aber die naturwissenschaftliche Richtung des Zeitalters bestimmt die nähere Ausführung. Daß es ein unbewußtes Prinzip der Dinge gebe, das jedoch in letzter Instanz nicht bloß einheitlicher Wille, sondern einheitliche Intelligenz und daß im übrigen die Welt ein Übel sei, diese beiden Sätze will Hartmann nach induktiv naturwissenschaftlicher Methode beweisen. Besteht nun auch dieser Beweis aus Analogien ohne jeden zwingenden Charakter, so verrät sich doch schon in dem Versuch, ihn zu führen, eine zunehmende Neigung, die Philosophie und demzufolge auch den von dieser vertretenen Pessimismus mit den Ansprüchen der Wirklichkeit in besseren Einklang zu bringen. Der Satz, daß die Welt ein Übel sei, wird durch den andern, der eine Variation des bekannten Leibnizschen Satzes ist, daß sie von allen schlechten Welten die relativ beste sei, bedeutend in der Richtung des Optimismus ermäßigt. In seinen späteren Werken hat sich dann Hartmann noch merklich weiter von dem pessimistischen Ausgangspunkte entfernt, und er repräsentiert daher eigentlich in seiner Person die allmähliche Auflösung des Pessimismus im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts. Er wird aber damit zugleich nach einer gewissen Seite hin ein Repräsentant der eklektischen Strömungen, die nunmehr stark in den Vordergrund treten. Das „Unbewußte“, welches Wille und Vernunft zugleich ist und in seinem Wirken daher den Kampf dieser Gegensätze, des alogischen Willens und der logischen Vernunft, überall zur Anschauung bringen soll, fordert an und für sich schon zu einer Synthese Schopenhauers mit den konstruktiven Vernunftsystemen der romantischen Philosophie, eines Schelling und Hegel, heraus. Hartmann selbst hat diese Synthese als sein Programm bezeichnet, und so darf man ihn auch wohl einen Spätromantiker in der Philosophie nennen, der, wie es die Eigenschaft solcher Nachwirkungen zu sein pflegt, die ursprünglich geschiedenen Strömungen wieder zu vereinigen sucht**).

*) Die Welt als Wille und Vorstellung, I, bes. § 66—68. Preisschrift über die Grundlage der Moral, 2. Aufl., § 16 u. 22.

**) Ed. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten, 1869, 10. Aufl., 1890.

Wie schon bei Hartmann die Anlehnung an die ältere romantische Philosophie, so ist auch sonst in der neuesten deutschen und außerdeutschen Philosophie auf ethischem Gebiet, insoweit nicht die verbreitete Wohlfahrtsmoral gepflegt wird, das Streben nach einer Restauration älterer Lehren besonders hervortretend. Am wichtigsten, auch als Symptome der Zeit, sind unter diesen Restaurationsbestrebungen diejenigen, die von der Theologie ausgegangen sind. Hier hat insbesondere innerhalb der protestantischen Theologie die Moralphilosophie und Moralthologie Kants einen vorwiegenden Einfluß gewonnen. Schleiermachers Unternehmen, die Religion und die Moral beide als gleich autonome Lebensgebiete hinzustellen, scheint beinahe vergessen. Man meint, wie es scheint, der moralischen Stützen für die Religion ebensowenig wie der religiösen für die Moral entbehren zu können. Später als Kant in den Gesichtskreis der protestantischen Ethik eintrat, aber mit um so größerem und äußerem Erfolg ist dann der klassische Scholastiker des 13. Jahrhunderts, Thomas von Aquino, der kanonische Ethiker des Katholizismus geworden. Auch dieses Verhältnis ist kennzeichnend. Die protestantische Theologie muß nur um ein Jahrhundert zurückgehen, um eine Philosophie zu finden, die ihren eigenen Bedürfnissen adäquat ist. Die katholische Theologie bedarf dazu mindestens sechs der Jahrhunderte. Indessen schreitet die Zeit ihren Weg, und ohne Rücksicht auf philosophische Lehren der Vergangenheit entstehen geistige Strömungen, die zwar in den philosophischen Gedanken, die sie mit sich führen, trübe und ungeklärt, aber in ihren Richtungen nicht zu mißkennen sind, und in deren weit auseinander gehenden Idealen sich der alte Kampf der sittlichen Lebensanschauungen noch einmal zu erneuern scheint. Es sind die Zukunftsideale der Gesellschaft und der Einzelpersonlichkeit, die in Wahrheit in den praktisch-ethischen Bestrebungen der Gegenwart die alten Wohlfahrtbegriffe so gut wie die alten Tugendlehren und Pflichtnormen völlig in den

Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, 1879. Religionsphilosophie, 1881/82. Das an zweiter Stelle genannte ethische Hauptwerk enthält insbesondere in den kritischen Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Moralsystemen vieles Vortreffliche. Der systematische Teil wird jedoch durch die phantastische Metaphysik des „Unbewußten“ und durch die erzwungene pessimistische Auffassung, die bei Hartmann nicht mehr, wie bei Schopenhauer, als eine selbst erlebte erscheint, stark beeinträchtigt. Von dem eifrigsten Schüler Hartmanns, Arthur Drews, ist daher auch der Pessimismus ausdrücklich als unwesentlich aus dem System hinweggelassen worden. (A. Drews, Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß, 1902.)

Hintergrund treten lassen. Nicht was der Mensch ist, nicht was er soll, sondern was er will — das ist die Kernfrage, um die sich heute alle praktische Ethik bewegt.

e. Das Ideal der zukünftigen Gesellschaft.

In den drei Ideen der „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ hatten die Führer der französischen Revolution die drei Ziele bezeichnet, welche die neu herzustellende Gesellschaftsordnung verwirklichen sollte. Doch, abgesehen von den Mängeln der Durchführung dieses Programms, die man ja immerhin der Not des Übergangs zuschreiben mochte, selbst in dem idealen Staat der Zukunft, den man sich aus allen diesen Wirren hervorgehend dachte, waren unter jenen drei Ideen die zwei praktisch allein ins Gewicht fallenden, die Freiheit und die Gleichheit, von erheblichen Schranken umgeben. In der Tat dachte man sich die Freiheit so wenig im Sinne eines absoluten Selbstbestimmungsrechts des einzelnen, wie die Gleichheit als die völlige Beseitigung aller der äußeren Lebensbedingungen, welche die natürliche Ungleichheit der Menschen verstärken. Vielmehr waren der Freiheit durch die unbedingte Unterordnung unter den Willen aller im Grunde sehr enge Grenzen gesetzt. Die Gleichheit aller hatte aber die gesetzgebende Versammlung der Republik in der für ihre absolute Verwirklichung wesentlichsten Bedingung eigentlich wieder aufgehoben, indem sie die „Heiligkeit des Eigentums“ proklamierte. Vereinzelte Versuche, das Prinzip der bürgerlichen Gleichheit über die scharf umschriebenen Grenzen einer praktisch sehr fragwürdigen Gleichheit der politischen Rechte auszudehnen, wurden von der Revolution selbst mit überwältigender Macht niedergekämpft. Erst mit der Restaurationsperiode, als die politischen Ideale der Revolution zertrümmert zu Boden lagen, begannen in einzelnen Männern diese Ideale in einer neuen, weit über ihren ursprünglichen Inhalt hinausstrebenden Gestalt als Pläne einer tiefgreifenden Gesellschaftsreform wieder aufzuleben. Welchen Wert hat eine Freiheit, die sich bei jedem Schritt, den der einzelne über den engsten Bezirk seines individuellen Lebens hinaus tut, an Zwangsnormen gebunden sieht? Und was hat eine Gleichheit zu bedeuten, die sich angesichts der ungeheuren Unterschiede des Besitzes und der durch sie bedingten Ungleichheit in der Fähigkeit, Güter zu erwerben und zu genießen, als eine bloße Fiktion herausstellt? Das sind die Fragen, von denen die Gedanken und die sozialen Zukunftspläne der Männer beherrscht wurden, die vornehmlich in Frankreich

den politischen Ideen der Revolution diese soziale Wendung zu geben suchten, und die man wohl mit einem zusammenfassenden Ausdruck die „Utopisten“ nennen kann, der St. Simon, Fourier, Proudhon. Denn so verschieden gestaltet ihre Zukunftsideale sein mögen, darin stimmen sie im Grunde alle überein, daß sie nicht bloß eine radikale Umwandlung der menschlichen Gesellschaft, sondern auch der Natur des einzelnen Menschen voraussetzen, weil die Gesellschaftsorganisation, die sie vorschlagen, mit den wirklich existierenden Menschen keinen Tag Bestand haben würde. Dieser naheliegende Einwand pflegt von ihnen, wie von allen Utopisten, durch die Bemerkung abgeschnitten zu werden, daß sich in einer Gesellschaft, in welcher der natürliche Egoismus des Menschen und darum auch das Verbrechen keine Nahrung mehr finde, die idealen Menschen, deren eine solche Gesellschaft bedarf, von selbst einstellen würden. Es ist die alte Theorie des Helvetius und der andern revolutionären Aufklärer des 18. Jahrhunderts, nach welcher nicht der Mensch die Bedingungen seines Lebens, sondern die Bedingungen des Lebens den Menschen hervorbringen sollen. Der maßvollste unter diesen Utopisten ist St. Simon, der am meisten utopistische Fourier, der besonnenste und doch radikalste, eben darum aber doch auch wieder gänzlich utopistische Proudhon. Jeder dieser drei Männer repräsentiert bereits eine der Richtungen, die in den sozialen Parteibildungen des 19. Jahrhunderts hervorgetreten sind: St. Simon den Staatssozialismus, Fourier den kommunistischen Sozialismus, Proudhon den Anarchismus. St. Simon will die Gesellschaft durch den Staat reformieren, indem er weitgehende Veränderungen des Eigentumsrechts sowie der Verfassung und Verwaltung vorschlägt. Fourier, obgleich er sich selbst dieser letzten Konsequenzen noch nicht bewußt geworden ist, will den Staat durch eine neue Organisation der Gesellschaft, in der die einzelnen Gesellschaftsgruppen sich selbst verwalten, überflüssig machen. Endlich Proudhon will den Staat und die Gesellschaft beseitigen und dem einzelnen die ihm durch den Staatsvertrag geraubte volle Freiheit wiedergeben, indem die Beschaffung der Lebensbedürfnisse dem gegenseitigen Übereinkommen, sei es der Übereinkunft von Fall zu Fall, sei es freien Gesellschaften, denen der einzelne beliebig beitreten oder aus denen er ausscheiden kann, überlassen bleibe. Auf diese Weise wollen die beiden ersten die Idee der sozialen Gleichheit, Proudhon will die der absoluten Freiheit verwirklichen.

Unter diesen drei Formen, in denen die Ideen der französischen

Revolution nachwirkten, aber durch ihre Übertragung auf die Organisation der Gesellschaft und auf die Regelung des Besitzes in wesentlich veränderter Gestalt wieder auflebten, ist der Anarchismus in seiner wissenschaftlichen Form ein utopistisches Gedankenexperiment geblieben und schließlich in den praktischen Versuchen zu seiner Verwirklichung, in dem „Anarchismus der Tat“, zum Deckmantel verbrecherischen Wahnsinns geworden. Die beiden andern aber, der politische und der kommunistische Sozialismus, sind in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem wachsenden Einflusse gelangt, dessen positive Rückwirkungen auf die sittliche Lebensanschauung zwar bis jetzt noch gering sind, mit der Zeit jedoch nicht werden ausbleiben können. Den Staatssozialismus hat, nachdem Louis Blancs in der Revolution des Jahres 1848 unternommene Versuche gescheitert waren, Ferdinand Lassalle in seinem „System der erworbenen Rechte“ wissenschaftlich vorbereitet und in seinen agitatorischen Schriften daraus die nächsten praktischen Konsequenzen gezogen. Das System des kommunistischen Sozialismus in seiner von der heutigen Sozialdemokratie im Prinzip noch immer festgehaltenen Form hat Karl Marx, zum Teil, namentlich soweit die philosophischen Grundlagen in Betracht kommen, unter wesentlicher Mitarbeit von Fr. Engels geschaffen. Es bleibt ein merkwürdiges Zeugnis für den fortwirkenden Einfluß der romantischen Geschichtsphilosophie auch unter völlig veränderten Bedingungen, daß diese Repräsentanten des modernen Sozialismus in seinen beiden Gestalten, Lassalle und Marx, auf dem Boden hegelscher Geschichtsbetrachtung stehen, und daß die hegelsche Dialektik ihnen völlig in Fleisch und Blut übergegangen ist, so daß sie zwar Richtung und Ausgangspunkt der angeblichen Selbstbewegung der Idee verändern, immer jedoch in den Zauberkreis dieser Selbstbewegung gebannt bleiben. Demnach geht Lassalles Bestreben auf die Begründung einer Rechtsphilosophie, die sich Hegels Ableitung des Rechts aus den Momenten des Willens zu eigen macht, dabei aber den Gedanken der immanenten Entwicklung vor allem auf den Begriff des Rechts selbst anwendet. Die Rechtsinstitute sind daher nicht feststehende Bildungen, sondern „historische Kategorien“, die sich mit dem geistigen Inhalt der verschiedenen Zeitperioden mit logischer Notwendigkeit verändern müssen. In diesem Sinne sucht er insbesondere nachzuweisen, daß das Recht des Besitzes einer fortwährenden Selbstbewegung unterworfen sei. Ursprünglich, in den Zeiten persönlicher Gebundenheit, ist die ganze Persönlichkeit des einzelnen Eigentum

eines andern, dann in dem Zeitalter der kapitalistischen Produktion ist die Persönlichkeit als solche frei, aber die Arbeitskraft des Lohnarbeiters bleibt Eigentum des Unternehmers. Wie aus jener ersten diese zweite, so muß nun endlich aus ihr die dritte Stufe hervorgehen: die, wo der Arbeiter den vollen Ertrag seiner Arbeit selbst genießt. Indem die staatliche Rechtsordnung dieser immanenten Bewegung der Idee des Eigentums folgt, ist es daher heute die Aufgabe des Staates, den Arbeiter aus der Knechtschaft des Kapitals zu erlösen, ebenso wie es dereinst seine Aufgabe gewesen war, durch die Aufhebung der Leibeigenschaft, der Fronen und Grundlasten die Persönlichkeit als solche der Herrschaft eines fremden Willens zu entreißen*).

Wie Lassalle, so ist auch Karl Marx von Hegel ausgegangen. Aber daneben hat der Naturalismus Feuerbachs, der ja ebenfalls ursprünglich der Philosophie Hegels entstammte, stark auf ihn eingewirkt. Sah Feuerbach in dem natürlichen, sinnlichen Menschen, in dessen Wünschen und Trieben die Wurzel der Religion, so wurden für Marx die natürlichen, materiellen Bedürfnisse des Menschen und die aus ihnen entspringenden wirtschaftlichen Verhältnisse die Grundlagen der jeweiligen Gesellschaftsordnung. Die Selbstbewegung der Idee verwandelt sich ihm so in den Zwang der wirtschaftlichen Zustände. In deren Veränderungen besteht die der Geschichte immanente logische Notwendigkeit. Wie aber das materielle Dasein überhaupt die Grundlage des geistigen Lebens ist, so sind in der menschlichen Gesellschaft die wirtschaftlichen Zustände die Grundlage, auf der Rechts- und Gesellschaftsordnung und alle weiteren von diesen abhängigen geistigen Potenzen als ein „Oberbau“ sich erheben. Nicht die Selbstbewegung der „Idee“, die ja ein bloßes Abbild der wirklichen Dinge im menschlichen Gehirn ist, sondern die Selbstbewegung des wirtschaftlichen Lebens, wie es aus den natürlichen Daseinsbedingungen hervorgeht, ist der wahre Inhalt der

*) Lassalle, System der erworbenen Rechte, 2 Bde., 1861, 2. Aufl. 1880, mit einem bemerkenswerten kurzen Vorwort von Lothar Bucher. Die agitatorischen Reden und Schriften Lassalles sind gesammelt herausgegeben von E. Bernstein, 1892 ff. Schon längere Zeit vor Lassalle hat K. Rodbertus ähnliche Anschauungen in seinen Schriften vertreten, jedoch mit manchen Abweichungen in den nationalökonomischen und geschichtsphilosophischen Theorien. Die Aufmerksamkeit ist erst spät, als Lassalle und Marx bereits einen weitreichenden Einfluß auszuüben begannen, auf Rodbertus gelenkt worden. Vgl. über ihn G. Adler, Rodbertus, der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus, 1884.

Geschichte; und der Ausdruck der einer bestimmten Geschichtsepoche entsprechenden natürlichen Wirtschaftsverhältnisse ist die jedesmalige Rechtsordnung. Doch das geltende Recht als solches ist im allgemeinen die Schöpfung eines vorangegangenen Zeitalters, und es entspricht daher nicht in jedem Moment den vorhandenen gesellschaftlichen Zuständen, sondern steht im Widerstreit mit diesen. Aus solchem Widerstreit entsteht daher der dialektische Fortschritt zu einer weiteren Stufe der Gesellschaftsordnung. Indem aber auf einer jeden Stufe das Recht die Herrschaft einer bestimmten Gesellschaftsklasse zum Ausdruck bringt, ist der Fortschritt der Geschichte zugleich ein Kampf der nacheinander zur Herrschaft gelangenden Klassen miteinander, ein Kampf, dem Richtung und Ausgang von vornherein mit unerbittlicher Notwendigkeit vorgezeichnet sind. Die entscheidenden Wendepunkte in diesem Werdeprozeß der Geschichte und der sich in ihr ablösenden gesellschaftlichen Ordnungen pflegen bestimmte technische Fortschritte zu bilden, welche die kommende Umwälzung der ökonomischen Verhältnisse und dann im Anschluß an diese die Veränderung der Rechtsordnung vorbereiten. So hat dereinst die Erfindung der Feuerwaffen den Sieg des absoluten Fürstentums über die privilegierten Stände, damit zugleich die Erstarkung des Bürgertums und mit dieser das Aufblühen der Manufaktur und des Handwerks mit sich geführt. Viel später erst ist in der französischen Revolution durch die Abschaffung der Privilegien und der Feudallasten die Rechtsordnung diesen veränderten ökonomischen Bedingungen gefolgt. Analog hat nun aber die Einführung der Maschinen zunächst neue ökonomische Bedingungen geschaffen. Sie hat die Manufaktur in die Großindustrie, die individuelle Produktion, in der jeder von dem Ertrag seiner Arbeit lebte, in die soziale Produktion umgewandelt, bei der die Gesellschaft als solche produziert. Aber dieser neuen Produktionsform entspricht nicht mehr die von dem Bürgertum hergestellte private Eigentumsordnung, die, wie jede Rechtsordnung, für ihre Zeit die richtige war, für die heutige Zeit aber veraltet, überlebt ist; und der neuen Gesellschaft, die auf Grund jener neuen Produktionsform entstanden, entspricht auch nicht mehr der auf privatem Eigentumsrecht beruhende Staat. Wie der Feudalstaat des Mittelalters in der französischen Revolution durch den bürgerlichen Staat, so wird daher dieser durch eine neue soziale Revolution zerstört werden, nach welcher das private Eigentum, vor allem das Eigentum an Produktionsmitteln, aufhören und, wie die Produktion selbst,

der Gesellschaft als solcher zufallen wird. Damit wird aber der Staat überhaupt, dessen Funktion wesentlich in dem Schutz des Privatbesitzes bestand, aufhören und durch die Selbstregierung der Gesellschaft ersetzt werden*).

Die nationalökonomischen Voraussetzungen und Theorien, mit denen diese beiden Gestaltungen des modernen Sozialismus, die politische und die kommunistische, operieren, sowie die Definitionen der Begriffe Arbeit, Lohn, Wert usw., die in der Diskussion beider Programme die Hauptrolle spielen, können hier unerörtert bleiben. Für die ethische Seite der Bewegung sind sie nicht von Belang. Hier fallen vor allem zwei Momente ins Gewicht, die in den nationalökonomischen Debatten in der Regel mit Stillschweigen übergangen werden: die psychologischen und die geschichtsphilosophischen Grundlagen. Dabei ist es bemerkenswert, daß in diesen letzten Voraussetzungen beide Formeln des neueren Sozialismus bei aller Divergenz im einzelnen doch schließlich übereinstimmen. Hierin kommt unverkennbar ihr gemeinsamer philosophischer Ausgangspunkt, die hegelsche Begriffsdialektik, wieder zum Vorschein. In der Tat haben sie mit der Philosophie Hegels vor allem dies gemein, daß ihnen der Versuch, den Motiven und Zwecken menschlichen Handelns jemals auf dem Wege einer unmittelbaren Vertiefung in die treibenden Kräfte des menschlichen Bewußtseins nachzuspüren, völlig fern liegt. Der Wechsel der gesellschaftlichen Bedingungen, mag er nun im einen Fall aus der sukzessiven Vorherrschaft der einzelnen Gesellschaftsklassen oder mag er im andern aus dem Zwang der ökonomischen Verhältnisse abgeleitet werden, dem der Klassenkampf nachfolgt, in allen Fällen bleibt dieser Wechsel zunächst ein für den Menschen selbst äußerlicher Vorgang. Die wechselnden Zustände der Gesell-

*) Neben dem Hauptwerk von Karl Marx, Das Kapital, 4. Aufl., 3 Bde., herausgeg. von Fr. Engels, 1890 ff., das wesentlich nur die nationalökonomischen Grundlagen des Systems enthält, sind für die allgemeinen geschichtsphilosophischen Anschauungen von Marx und Engels, die in dieser Beziehung kaum voneinander getrennt werden können, hauptsächlich maßgebend die Schriften von Marx: Das Elend der Philosophie (Antwort auf Proudhons Philosophie de la misère), 1847, deutsch 1885. Marx und Engels, Die heilige Familie (gegen Bruno Bauer), 1845. Manifest der kommunistischen Partei, 1848, deutsch 1890 (anonym). Dazu Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 1883, 4. Aufl., 1891. Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, 1884. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1888.

schaft folgen mit logischer Notwendigkeit aufeinander; und wo er handelnd in die Ereignisse eingreift, wie das ja vor allem in den großen kritischen Umwälzungen geschieht, in denen eine überlebte gesellschaftliche Ordnung einer neuen Platz macht, da ist der Mensch zwar nicht mehr, wie Hegel gesagt haben würde, der „Vollbringer der Taten des Weltgeistes“, aber er ist, nach der naturalistischen Wendung, die Marx diesem Gedanken gibt, das Werkzeug der blind nach einer inneren logischen Notwendigkeit wirkenden ökonomischen Kräfte; er ist es auch da, wo er, wie bei der Erfindung der Maschinen, durch seine eigenen Ideen in diese ökonomische Entwicklung eingreift. Denn diese Ideen selbst sind ja nur die notwendigen Wirkungen der wirtschaftlichen Lage. Im Zeitalter des Feudalstaats konnte niemand daran denken, Maschinen zu erfinden, weil kein Bedürfnis nach ihnen vorhanden war. Da aber immerhin das Denken und Handeln des Menschen, so sehr es von diesem logischen Zwang der sich verändernden Bedürfnisse abhängen mag, doch schließlich, wie dies z. B. gerade die Erfindung der Maschinen lehrt, selbst in die Bedürfnisbefriedigung eingreift und dabei immer wieder neue Bedürfnisse hervorbringt, so müssen natürlich bei all dieser dialektischen Selbstentwicklung der Erscheinungen auch die zu ihnen passenden psychischen Motive des Handelns vorausgesetzt werden. Sucht man nun diesen stillschweigend angenommenen psychischen Motiven auf den Grund zu kommen, so erweisen sie sich natürlich als die gleichen, die jeder solchen, nicht aus der Beobachtung des psychischen Geschehens selbst erwachsenen, sondern auf dieses von außen, vom Standpunkt des reflektierenden Beobachters übertragenen Psychologie zugrunde liegen. In der Tat ist der psychologische Standpunkt dieser sozialistischen Gesellschaftstheorie der denkbar naivste: es ist der nämliche, den in Verbindung mit dem gleichen, auf die Unerbittlichkeit der logischen Denkgesetze gegründeten Prinzip der Notwendigkeit des Geschehens im 17. Jahrhundert Thomas Hobbes, im 18. Helvetius und das System der Natur bereits vertreten hatten. Es ist die radikale Reflexionspsychologie, die hier, wie in jenen früheren Fällen, als die natürliche Begleiterin einer radikalen und revolutionären Gesellschaftstheorie auftritt. In solchen Lagen handelt es sich ja nicht darum, den Menschen, so wie er ist, zu erkennen, sondern ihn so zu konstruieren, wie man seiner bedarf: als eine logische Maschine, die mit der Unfehlbarkeit eines Mechanismus auf die äußeren Einwirkungen reagiert. Doch zu dieser mechanischen Reflexionspsychologie, die allen

revolutionären Bewegungen eigen ist, bringt die gegenwärtige als ein zweites, ihr eigenes Element den Entwicklungsgedanken und damit die geschichtsphilosophische Betrachtung hinzu. Hierin bewährt sich auch diese geistige Bewegung als ein echtes Kind ihrer Zeit, des Zeitalters der geschichtlichen Betrachtung und der geschichtsphilosophischen Systeme. Hier nimmt es nun freilich zugleich vollen Anteil an dem alten Erbübel dieser Systeme: es weiß nicht nur die Vergangenheit zu interpretieren, sondern auch die Zukunft vorauszusagen, und es weiß genau, wie das Ende aller Geschichte aussehen wird. Denn die geschichtsphilosophische Konstruktion verbietet eine Entwicklung, die über die vorausgesagte letzte Stufe hinausgeht. Ist der allmähliche Übergang der Herrschaftsformen von oben nach unten vollendet, und ist die Selbstorganisation der Gesellschaft, bei der alle Produktionsmittel Gemeineigentum geworden sind, eingetreten, dann ist nicht abzusehen, wie die Geschichte weiter verlaufen sollte, es sei denn, daß man einen allgemeinen Zusammensturz annimmt, nach welchem sie wieder von neuem beginnen könnte. Am dürftigsten ist es aber endlich doch mit dem ethischen Gehalt der neuen Gesellschaftsideale bestellt. Zwar wird der zukünftige Zustand der Gesellschaft selbstverständlich auch insofern als ein vollkommener gedacht, als jedem zureichend Raum und Zeit geboten sein soll, um neben der Erhaltung seines Lebens auch noch geistigen Bedürfnissen und Genüssen nach eigener Wahl nachzugehen. Doch nicht nach solchen unbestimmten Zukunftsplänen läßt sich der ethische Inhalt einer Lebensanschauung bemessen, sondern nach den Motiven und Zwecken, die sie überhaupt für das menschliche Handeln voraussetzt. Und hier kann nun nicht zweifelhaft sein, daß als der nächste Zweck die Befriedigung der natürlichen Lebensbedürfnisse, als das entscheidende Motiv der Egoismus angesehen wird. Wiederum, wie in den psychologischen Voraussetzungen, ist es die Theorie von Thomas Hobbes, die sich erneuert. Sie erneuert sich überdies in der Annahme eines Kampfes ums Dasein, für die man in der Darwinschen Theorie eine Stütze zu finden sucht. Doch ist diese Kampftheorie in doppelter Beziehung gegenüber ihrem älteren Vorbild verändert: es ist nicht ein Kampf der einzelnen, sondern der Klassenkampf, und es ist nicht ein der Begründung der Gesellschaft vorangehender, sondern ein sie fortwährend begleitender Kampf, der dem definitiven Friedenszustand vorausgehen soll. Auch ist dieser Friedenszustand nicht bereits im Staate erreicht, sondern der Staat muß zerstört werden, und der Friede soll erst dann in der Welt ein-

kehren, wenn unter der Führung des Proletariats die Selbstorganisation der Gesellschaft eingetreten ist.

So ist denn diese Lebensanschauung, wie sie gegenwärtig in dem Programm der internationalen Sozialdemokratie, wenn auch vielleicht nicht alle Mitglieder dieser Partei ihr zustimmen mögen, die offiziell angenommene ist, unter den drei Gesichtspunkten, unter denen man sie betrachten kann, unter dem psychologischen, dem geschichtsphilosophischen und dem ethischen, eine rückständige. Psychologisch ist sie der Rückfall in eine Reflexionspsychologie, die sich den Menschen gleichzeitig und ausschließlich unter der Herrschaft logischer Gesetze und unter der Einwirkung äußerer Einflüsse handelnd denkt. Geschichtsphilosophisch ist sie ein durch die Unbestimmtheit des postulierten Endziels verhüllter, aber in dem Anspruch, das Ende der Geschichte voraussagen zu wollen, um so deutlicher hervortretender Utopismus. Endlich in ethischer Beziehung erneuert sie die Egoismusmoral und den Krieg aller mit allen, den sie durch das Motiv des Klassenhasses verschärft und aus der Fiktion eines vorläufigen, längst vorübergegangenen Zustandes zu einem wirklichen und perennierenden macht. Alles das sind Merkmale, die andeuten, daß es sich bei diesen neuen Gesellschaftsidealen nicht um dauernde Schöpfungen, sondern um Erscheinungen handelt, die, aus dem Drang der Zeit hervorgegangen, zu einer tieferen Selbstbesinnung über das, was sie eigentlich erstreben, noch gar nicht gelangt sind, um Bestrebungen, bei denen die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden das Schwergewicht abgibt. Sicherlich sind daher diese neuen Gesellschaftsideale, als ethische Ideale betrachtet, minderwertig, wenn sie nicht etwa gar falsche Werte sind. Um so gewisser ist es, daß sie einer verbreiteten Stimmung entgegenkommen. Eben darum aber sind auch diese Programme einer neuen Gesellschaft nicht damit abgetan, daß ihre psychologischen Voraussetzungen unhaltbar, ihre historischen Konstruktionen utopistisch und ihre ethischen Ideale wertlos sind, — was alles zutreffen kann, ohne daß darum doch die ethische Bedeutung der Bewegung selbst als nichtig nachgewiesen ist. Vielmehr ergibt sich gerade aus diesem Verhältnis, daß hier überall Probleme vorliegen, die zunächst praktisch, dann aber, wie alle fundamentalen praktischen Fragen, auch theoretisch von höchster Wichtigkeit sind. Der Sozialismus der Gegenwart hat die Probleme gestellt, aber er hat sie nicht im geringsten gelöst.

f. Das Ideal des Zukunftsmenschen.

Von den beiden Gestaltungen, in denen der moderne Sozialismus aufgetreten ist, hat die kommunistische weitaus den überwiegenden Einfluß gewonnen. Solange der Sozialismus überhaupt ein bloßes Zukunftsideal ist, dessen Verwirklichung man sich nur in mehr oder weniger unbestimmten Vorstellungen zu vergegenwärtigen sucht, hat begreiflicherweise auch hier die radikalere Tendenz, die unmittelbar die alten Ideale der Freiheit und Gleichheit wieder erneuert, die Majorität auf ihrer Seite, um so mehr, da dem politischen Sozialismus das Mißtrauen gegen den geschichtlich überkommenen Staat, den man mit der Herrschaft bevorrechteter Stände für untrennbar verwachsen hält, hindernd im Wege steht. Von solcher Last der Tradition ist der kommunistische Sozialismus frei. Er verdankt seine Erfolge nicht zum wenigsten der Aussicht auf einen Zustand der Gesellschaft, in welchem der Zwang der Staatsgewalt überhaupt aufgehört hat. Bei diesem Punkte schlägt nun aber alsbald das kommunistische Ideal in sein Gegenteil um. Die absolute Gleichheit vernichtet die individuelle Freiheit. Wenn die kommunistisch organisierte Gesellschaft auch nicht ausdrücklich darauf ausgehen sollte, die Unterschiede persönlicher Begabung und die freie Betätigung der Kraft des einzelnen zu unterdrücken, so droht sie doch in ihren Folgen notwendig zu diesem Ergebnis zu führen. Gegen dieses Gesellschaftsideal, das die Individuen als Nummern behandelt, die alle im Prinzip gleich frei, eben darum aber eigentlich gleich unfrei sind, erhebt sich nun von neuem das Ideal der freien Persönlichkeit. Je weniger die Gegenwart dieses Ideal zu verwirklichen scheint, um so mehr wird dasselbe zu einem Zukunftsideal. Der Mensch, der ihm gleichkommt, soll erst geboren werden. Hier verbindet sich dann dieser Gedanke wiederum mit der Entwicklungsidee, und auf die besondere Ausprägung desselben gewinnen zum Teil unabsichtlich die sonstigen Strömungen der Zeit, die das wirtschaftliche Leben beherrschende Konkurrenz und die in naher Beziehung zu ihr stehende Theorie Darwins vom Kampf ums Dasein, endlich bis zu einem gewissen Grade wohl auch die aus der Geltendmachung des Nationalitätsprinzips allmählich erwachsenen Rassengegensätze einen Einfluß. Das Entscheidende in dieser Komplikation der Motive bleibt aber ein energischer Individualismus, der hier den verbreiteten kollektivistischen Bestrebungen entgegentritt. In der scharfen Ausprägung, die dieser Individualismus durch solchen Gegen-

satz erfährt, erhebt er sich zu einem rücksichtslosen Egoismus, dem sich dann freilich durch die Aufstellung eines alle Grenzen der Wirklichkeit überschreitenden Ideals der Einzelpersönlichkeit hinwiederum ein Zug von Hingebung und Aufopferung mitteilt. Auch dieser schrankenlose Individualismus ist daher Utopismus, nur von einer dem kommunistischen entgegengesetzten Art: ein Utopismus der Freiheit, nicht der Gleichheit. Das Freiheitsideal ist hier die selbstherrliche Persönlichkeit, die ihren eigenen Willen zum Gesetzgeber macht, und die, damit sich diese Freiheit entfalten könne, unbedingte Unterordnung der andern, nicht gleich starken Willen, also das Verhältnis des Herrn zum Sklaven voraussetzt, in geradem Gegensatze zu dem Gleichheitsideal, das nichts duldet, was auch nur entfernt an dieses Verhältnis erinnern könnte. Nun hat allerdings schon der Anarchismus den Willen der Einzelpersönlichkeit zur allein gültigen Norm des Handelns erhoben. Aber er hält dieses Ideal für ein unmittelbar zu verwirklichendes und für ein allgemeingültiges, allen Menschen zugängliches, er verkennet also, daß der herrschende Wille den dienenden Willen, der Herr den Sklaven voraussetzt. Das sind die beiden sehr wesentlichen Punkte, in denen sich das neue Ideal des Zukunftsmenschen, wie es Friedrich Nietzsche aufstellt, von dem „Mutualismus“ eines Proudhon und Krapotkin durchaus unterscheidet. Eben diese Punkte sind es aber zugleich, die im Verein mit der Abneigung gegen die der Ausbildung der persönlichen Eigenart feindliche Gleichheitsschwärmerei des kommunistischen Sozialismus der künstlerischen Ausgestaltung dieses Zukunftsideals in vielen Kreisen Anhänger gewonnen haben, so weit auch diese Ideen und Ideale von wissenschaftlicher Begründung entfernt sind. Gerade als Erzeugnisse der augenblicklichen Stimmung ihres Urhebers geben sie vielleicht um so treuer verbreitete Stimmungen wieder. So weit darum auch diese Stimmungsphilosophie davon entfernt ist, eine einheitliche Weltanschauung zu sein, und so wenig sie sicherlich Anspruch darauf erheben kann, auch nur die vorwaltenden Tendenzen der Zeit zum Ausdruck zu bringen, so klingt doch in ihr eine Saite an, die namentlich in Literatur und Kunst vernehmbar mitschwingt. Auch ist es vielleicht gerade der Verzicht auf planmäßige Ausführung, das Impulsive und Aphoristische in den Gedanken Nietzsches, das Stimmungsvolle und Unlogische, was sie zu einem besonders adäquaten Ausdruck jener Zeitstimmung macht, die, aller Gleichmacherei politischer und sozialer Parteien gegenüber, den Kultus der Einzelpersönlichkeit

und ihrer Eigenart zu Ehren bringen möchte, und die, allerdings mehr historisch als philosophisch gerichtet, schon in der Heroenverehrung eines Thomas Carlyle hervorgetreten war.

Diese Idee des Wertes, nicht der Einzelpersönlichkeit als solcher, wie ihn etwa Schleiermacher in seiner Ethik betont hatte, sondern der über das Mittelmaß hervorragenden, des Genies oder des Kraftmenschen, ist in Nietzsches Gedanken die herrschende geblieben, so mannigfache Wandlungen diese auch sonst durchgemacht haben. Gerade in diesen Wandlungen ist aber wiederum seine Philosophie eine echte Stimmungsphilosophie. Er läßt sich von allen die Zeit bewegenden Strömungen tragen, soweit sie nur irgend mit jenem stark individualistischen Zug, der ihm von Anfang an eigen ist, irgend vereinbar sind, bis er endlich bei dem Lebensideal anlangt, das seine eigenste Stimmung am vollkommensten widerspiegelt, und in dem er nun keinen Führer außer sich selbst mehr anerkennt. Ehe er dies Ziel erreicht hat, ist es aber jeweils die Woge, die von der Strömung der Zeit am höchsten gehoben wird, die auch ihn trägt. Zuerst fesselt ihn Schopenhauer. Dieser weltverachtenden, trotzig dem überkommenen Glauben und Wissen die eigene Überzeugung, der „Fabrikware der Natur“ den unvergleichlichen Wert des Genies entgegenhaltenden Persönlichkeit fühlt er sich wahlverwandt. Schon hier ist es freilich weniger der Pessimismus des Philosophen, der ihn anzieht, und noch weniger seine Metaphysik, als seine Mißachtung der von der Menge geschätzten Werte, seine persönliche Tapferkeit und Unabhängigkeit, endlich der Kultus des Genies, den jener dem vulgären Herdenbewußtsein gegenüberstellt. Dann erfaßt ihn während einiger Zeit der Strom des Positivismus und Utilitarismus. Auch da ist es freilich wieder nicht sowohl die alles nivellierende Schätzung der singulären Tatsachen wie der Mut, alle überkommenen Systeme als Einbildungen und Begriffsdichtungen zur Seite zu schieben, den er am Positivismus schätzt; und wenn er dem Satz, daß jeder um seines eigenen Nutzens willen handle, bedingungslos beipflichtet, so ist ihm doch die vulgäre Wohlfartsmoral und vollends die Benthamsche Forderung eines möglichst großen Glücks für eine möglichst große Zahl stets so fern wie möglich geblieben. Die Einzelpersönlichkeit, nicht das ihm als imaginäre Größe geltende „Gesamtwohl“, ist für ihn das Maß der Dinge. Diese durchaus egoistische Wendung des utilitarischen Gedankens zusammen mit dem ihm von Anfang an innewohnenden Zug zum Kultus der überragenden, genialen Einzelpersönlichkeit ist

es endlich, die auch der letzten Gestaltung seiner Anschauungen ihr eigenartiges Gepräge gibt. Dazu kommt als ein weiterer Bestandteil, den er der Wissenschaft der Zeit entnimmt, die Idee der Selektion, der Vervollkommnung durch allmähliche, die günstigen Eigenschaften der Gattung steigernde, die schlechten tilgende Zuchtwahl; und mit diesem darwinschen Gedanken verbindet sich dann schließlich die Begeisterung für das griechische Altertum und die vielleicht noch unmittelbarere für jene Menschen der Renaissance, die, gleichfalls an dem Vorbild der Antike sich aufrichtend, selbst zu gewaltigen, kraftstrotzenden Persönlichkeiten geworden waren. Hatte das Beispiel Schopenhauers zuerst den Gedanken einer Umwandlung der landläufigen Werturteile angeregt, das Ideal des Gewaltmenschen der Renaissance vollendet diesen Gedanken. Die „Umwertung aller Werte“ wird daher nun nicht bloß zum Schlagwort, sondern, neben dieser Bewunderung der machtvollen Einzelpersönlichkeit, zum Hauptmotiv der neuen Lebensanschauung. Man braucht nur die Bedeutungen der beiden Begriffe gut und schlecht umzukehren, schlecht zu nennen, was die überlieferte Moral gut nennt, gut, was sie tadelt, und die neue Ethik ist aufgerichtet. Der Mensch der Zukunft aber, der Kraftvolle, dessen Gesetz nur sein eigener Wille ist, er wird es sein, in dem diese Umwertung aller Werte lebendige Wirklichkeit wird, und dem in der Geschichte der Vergangenheit nur einzelne an Genie und Tatkraft überragende Sterbliche, ein Julius Cäsar, ein Cesare Borgia, ein Napoleon, nahe gekommen sind. In dieser neuen Welt, welcher der Mensch der Zukunft, der Übermensch, angehört, wird nicht mehr gelten der moralische Imperativ „du sollst“, sondern der Imperativ der freien Persönlichkeit „ich will“. Was aber der Mensch will, der Wert, der alle andern Werte in sich schließt, ist das Leben, das Leben in der ganzen umfassenden Bedeutung dieses Wortes, das sinnliche Leben wie das geistige Leben, die physische Kraft wie die geistige Macht, die Lust wie der Schmerz. Dieses Leben mit allem, was es einschließt, ist der Wert aller Werte, seine höchste Steigerung ist das höchste Gut. Darum geht der Drang des Lebens selbst dahin, durch Vernichtung der ganz Schwachen und Elenden, durch Unterwerfung der Schwächeren den Übermenschen hervorzu bringen, der diesem Ideal gleichen wird. An diesem Übermenschen der Zukunft sind alle Werte und alle Ideale des gegenwärtigen Lebens zu messen, die positiven wie die negativen. Gut ist, was das Leben, was den Willen zur Macht steigert. Schlecht ist, was

das Leben hemmt, den Willen lähmt. Gut ist darum der Mut und die List, die Strenge und Härte, der rücksichtslose Egoismus, der zugleich mit jener Vornehmheit der Gesinnung verbunden ist, die, des eigenen Adels gewiß, den andern in gebührender Entfernung zu halten weiß. Gut ist eine Religion, die, wie der Dionysosdienst der Alten, das Dasein verklärt, das Leben erhöht. Schlecht dagegen ist die Demut, die Milde, die Selbsterniedrigung, schlecht auch die Trauer, das Mitleid, kurz alles, was in der landläufigen Auffassung das spezifisch Moralische ausmacht. Schlecht sind unter den Religionen diejenigen, die, wie das Judentum, der Buddhismus und vor allen das Christentum, das Leben verneinen und in all jene lebenverneinenden Werte die Tugend verlegen. Schlecht ist auch jede Philosophie, die, mag sie nun den Namen Platos, Kants oder selbst Schopenhauers tragen, in der Verneinung des Lebens den Triumph ihrer Weisheit erblickt. Unter den bisherigen sind nur die Skeptiker und vor andern Heraklit der echten, Welt und Leben bejahenden Philosophie nahe gekommen, Heraklit, indem er in seiner Lehre von dem ewigen Kreislauf der Dinge, die Nietzsche als eine unaufhörliche Wiederkehr des Identischen deutet, die aus aller Zerstörung sich immer wiedergebärende Macht des Lebens erkannt habe*).

Es würde ein eitles Bemühen sein, diese Philosophie mit dem kritischen Maße zu messen, das man an die Werke eines Spinoza oder Kant oder allenfalls auch noch an die eines Schopenhauer anlegen kann. Sie selbst will kein wissenschaftliches System, sondern sie will eine Lebensanschauung sein, die, aus den Stimmungen und Gemütsbedürfnissen ihres Urhebers entstanden, von vornherein auf eine Begründung verzichtet. Wie sollte man auch daran denken,

*) Unter den Schriften Nietzsches gehören zur ersten, philosophisch unter dem Zeichen Schopenhauers, künstlerisch unter dem Richard Wagners stehenden Periode: Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik, 1872. Unzeitgemäße Betrachtungen, 4 Stücke, 1873—76. Zur zweiten, positivistischen Periode: Menschliches, Allzumenschliches, 1878. Der Wanderer und sein Schatten, 1880. Zur letzten Periode des „Immoralismus“ und der Philosophie der Lebenssteigerung: Jenseits von Gut und Böse, 1886, die Genealogie der Moral, 1887, und die späteren aus dem Nachlaß herausgegebenen Schriften. Eine Art poetischer Vorbereitung zu dieser letzten Entwicklung bildet das verbreitetste unter Nietzsches Werken: Also sprach Zarathustra, 1883/84, 4. Tl. 1891. Aus den zahlreichen Schriften über Nietzsche seien hier hervorgehoben: A. Riehl, F. N. der Künstler und der Denker, 3. Aufl., 1901. Hans Vaihinger, N. als Philosoph, 1902. R. Eisler, N.s Erkenntnistheorie und Metaphysik, 1902. Raoul Richter, F. N., sein Leben und sein Werk, 1903. (Behandelt besonders eingehend die ethischen Anschauungen.)

Werturteile, die so ganz aus subjektiven Gefühlen entsprungen sind, objektiv beweisen zu wollen? Aber auch eine solche Stimmungsphilosophie ist ein Ausdruck ihrer Zeit, und unter diesem Gesichtspunkte muß sie daher historisch gewürdigt werden. Sie ist das gerade Gegenteil wissenschaftlicher Philosophie, sie ist es vielleicht mehr als irgend eine frühere. In manchen ihrer Teile ein dichterisches Kunstwerk, ist sie als solches vor allem ein Ausdruck der Gefühle ihres Urhebers. Doch kommt sie zugleich, wie ihr Erfolg gezeigt hat, einer verbreiteten Stimmung entgegen. Gewiß ist diese zum Teil eine pathologische, wie denn Nietzsche zweifellos von Anfang an selbst eine pathologische Persönlichkeit war. Aber mit dem Wort „pathologisch“ ist hier wenig getan. In der Geschichte des geistigen Lebens hat das Pathologische ebensogut seine Stelle wie das Normale. Auch Rousseau war eine pathologische Persönlichkeit, und doch beruht die ungeheure Wirkung, die er auf seine eigene und auf die folgende Zeit geübt hat, nicht zum geringsten Teil gerade auf dieser pathologischen Seite seines Charakters. Sie gab ihm jene Überempfindlichkeit, durch die seine Werke der vollkommenste Ausdruck der mächtigen Reaktion des natürlichen Gefühls gegen die Reflexion der Verstandesaufklärung geworden sind. Nietzsches Ideal des Übermenschen, das Bild der „blonden Bestie“, die den Schwachen erbarmungslos niederwirft, um selbst in einem auf das höchste gesteigerten Lebensgefühl zu schwelgen, es gleicht allzusehr dem Ideal des Kranken, dem im Kontrast zur eigenen Ohnmacht die Phantasie Bilder überströmender Kraft vorgaukelt. Aber ein Ideal kann unwahr, es kann krankhaft, und es kann doch Ausdruck einer Stimmung der Zeit sein, sei es, weil diese Zeit selbst, wie eigentlich jede Zeit, neben gesunden auch krankhafte Anlagen in sich birgt, sei es aber auch, weil das falsche Ideal nur ein ins Bizarre und Phantastische verzerrtes Produkt von Bestrebungen ist, die eine relative Berechtigung besitzen können. In der Tat, lassen wir die blonde Bestie, die ganz, und den Übermenschen, der mindestens halb der Fabelwelt romantischer Poesie angehört, zur Seite, so bleiben zwei moralische Grundmotive, deren relatives Recht nicht zu bestreiten ist. Das eine besteht in der energischen Betonung des Wertes der Einzelpersönlichkeit gegenüber dem alles nivellierenden Kollektivismus; das andere in der Geltendmachung jener menschlichen Eigenschaften, die schon Spinoza als die aktiven Tugenden gepriesen hatte, der Energie des Charakters, des Mutes, der Wahrhaftigkeit, kurz aller der Eigenschaften, die im Dienste

der „Selbsterhaltung“ in der höheren Bedeutung dieses Wortes und der Vervollkommnung des eigenen Wesens bestehen, im Gegensatz zu jenen Tugenden der Demut und der Selbstaufopferung, welche die christliche Ethik als die vornehmsten schätzt. Freilich, wenn bei Spinoza jener Begriff der Selbsterhaltung durch die geistige und zugleich religiöse Färbung, die er annimmt, vielleicht allzusehr intellektualisiert wird, so ist er bei Nietzsche durch die biologischen Analogien, die ihm die Wissenschaft der Zeit in Darwins Zuchtwahltheorie entgegenbringt, stark brutalisiert. Denn die „blonde Bestie“ ist nicht bloß ein poetischer Ausdruck für den Übermenschen, sondern dieser in seiner ungebändigten Kraft ist wirklich eine Bestie. Und hier kommt nun ein Zug in Nietzsches „moralinfreie“ Moral, die wiederum einem in Literatur und Kunst verbreiteten Zug der Zeit entspricht. Das furchtbare Raubtier, das seine schwächeren Gegner zu Boden streckt, ist ästhetisch ein wirkungsvolles Bild. Indem sich so dem ethischen ein ästhetisches Ideal unterschiebt, kommt aber diese Stimmungsphilosophie einer in der Kunst und bei den Kunstgenießenden viel verbreiteten Stimmung entgegen, die, nachdem sie das Ethische glücklich aus der Ästhetik hinausgewiesen hat, nun umgekehrt geneigt ist, die ästhetischen den ethischen Werten zu substituieren. Das Wort des Dichters: „erlaubt ist, was gefällt“, variiert sich in das andere: „gut ist, was gefällt“. Und was könnte einer Generation, deren physische Stärke vielleicht manches zu wünschen übrig läßt, besser gefallen als jenes Ideal des Übermenschen, das die Eigenschaft der furchtbaren Bestie und der geistesgewaltigen menschlichen Persönlichkeit in sich vereinigt, selbst auf die Gefahr hin, daß bei einem derartig stark ins Zoologische spielenden Ideal die Person hinter der Bestie zu kurz kommt?

Dennoch würde man irren, wollte man bloß derartigen, ein wenig ins Perverse gehenden Tendenzen die Resonanz zumessen, die Nietzsches Ideal des Übermenschen in weiten Kreisen gefunden hat. Gewiß ist seine Beurteilung des Christentums eine ungerechte, sein Haß gegen diese „moralinsaurer“ Religion ein krankhafter. Aber ein Körnchen, freilich mißverständener Wahrheit liegt doch in jener Beurteilung. Was heute noch zumeist als christliche Moral von unsern Kanzeln gepredigt und in unsern Schulen gelehrt wird, ist das wirklich noch die Moral unseres gegenwärtigen Lebens, und kann sie es noch sein, ja ist sie selbst in allen Stücken die Moral des wirklichen, werktätigen Christentums? Sicherlich hat sich

Nietzsche hier des nämlichen Irrtums schuldig gemacht, den in umgekehrter Richtung Leo Tolstoj beging, des Irrtums, daß er dem Christentum eine durch alle Jahrhunderte festbleibende Moral zuschrieb, während sich doch diese fortwährend mit der Zeit gewandelt hat und wandeln mußte. Aber ist dies nicht derselbe Irrtum, der auch in dem Christentum selbst einen fortwährenden Widerspruch erhält nicht bloß zwischen dem wirklichen Leben und dem Lebensideal, sondern zwischen dem immer noch offiziell festgehaltenen urchristlichen Lebensideal und dem sittlichen Ideal des heutigen Christen? Unter allen ungerechten historischen Urteilen Nietzsches ist keines ungerechter als das über die Reformation. Er sieht in ihr schlechthin eine Erneuerung der urchristlichen Lebensanschauungen, statt zu erkennen, daß sie im Gegenteil der erste Versuch einer gründlichen Umgestaltung der christlichen Lebensanschauungen ist. Aber die Reformatoren selbst sind sich dieser Tat nicht bewußt geworden. Sie projizierten ohne weiteres das Lebensideal der neuen Zeit in das der urchristlichen Gemeinde, und so hat dieser innere Widerspruch in der Ethik des Christentums sein Dasein gefristet bis zum heutigen Tage.

Zu Ende des 18. Jahrhunderts erhob sich in der deutschen Philosophie das Ideal der freien Persönlichkeit. Ein größerer ethischer Gegensatz als der zwischen ihm und diesem neuen Persönlichkeitsideal läßt sich schwerlich denken. Dort ist die Persönlichkeit selbst das verkörperte Sittengesetz; die Natur und mit ihr die natürliche, sinnliche Seite des Menschen ist nur das Material der Pflicht. Hier ist der Übermensch die höchste Entfaltung des Lebens in der Natur selbst. Sein Wille ist seine Moral, und die Tat dieses Willens wird darin bestehen, daß er alles, was bisher Moral hieß, in sein Gegenteil umwandelt. Dennoch sind beide im Grunde nur verschiedene Gestaltungen eines und desselben romantischen Ideals. In beiden herrscht die gleiche Begeisterung für die freie Persönlichkeit, die, ledig allen Zwangs äußerer Normen, sich selbst ihre Gesetze gibt. Nur freilich sind es bei Fichte ethische, bei Nietzsche biologische Werte, und innerhalb dieser wieder diejenigen, die außerhalb des ethischen Gebiets selbst liegen, die physiologischen Eigenschaften und ihr ästhetischer Eindruck, nach denen der Wert der Persönlichkeit geschätzt wird. So ergibt sich von selbst die „moralinfreie“ Moral, die „Umkehrung aller Werte“. Auch dieser Gedanke der Umwertung, wie nicht minder der einer ewigen Wiederkehr, birgt dann freilich wieder eine relative Wahrheit. Umge-

wertet werden in der Tat im Laufe der Zeit alle ethischen Werte, weil die sittliche Welt und die sittlichen Weltanschauungen keine starren Gebilde sind, die ewig unveränderlich dieselben bleiben, sondern weil sie sich entwickeln und in dieser Entwicklung fortwährend neue Motive und neue Zwecke hervorbringen. Aber gerade die Geschichte des sittlichen Lebens und der sittlichen Weltanschauungen lehrt, daß diese Entwicklung niemals in Katastrophen geschieht, in denen gut und schlecht sich umkehren und ihre Stellen tauschen, sondern daß hier überall die höheren Stufen in den niederen mindestens keimartig vorgebildet sind. Auch lehrt die Erfahrung, daß solche Entwicklung vielfach partiell wenigstens in dem Sinne in Gegensätzen sich vollzieht, daß von den mannigfachen Motiven, die das sittliche Leben zusammensetzen, bald die einen, bald die andern im Vordergrund stehen, und daß sich daher im Laufe der Zeiten im Wechsel der Gegensätze gewisse geistige Strömungen, wenn auch stets unter zum Teil veränderten Bedingungen und in veränderten Formen, zu wiederholen pflegen. Aber die Geschichte lehrt glücklicherweise nirgends eine ewige Wiederkehr des Gleichen, eine Wiederkehr, die den Gedanken der Entwicklung durch die ungeheuerliche Idee einer fortwährenden Selbstvertilgung alles Gewordenen wieder aufhebt, und die auch den Übermenschen zur Illusion machen würde, da sich dieser doch bei einer nächsten Phase des Kreislaufs wieder in einen Untermenschen verwandeln müßte.

So bleibt als der Rest, den diese Idee des Übermenschen zurückläßt, nachdem sie ihrer bestialischen und phantastischen Verkleidungen entledigt ist, schließlich doch nichts anderes übrig als wiederum jene Idee der freien Persönlichkeit, mit welcher dereinst die Philosophie der Romantik begonnen hat. Die Lehre von der Wiederkehr der Dinge bewährt sich auch an ihr. Aber sie bewährt sich auch hier in dem Sinne, daß die Ideen niemals als die gleichen wiederkehren. Die Idee der freien Persönlichkeit, die in der heutigen Kulturbewegung lebendig ist, will nicht mehr bloß der persönlich gewordene moralische Imperativ sein, sondern sie will den ganzen Menschen in der Fülle seiner geistigen Kräfte und seines sinnlich-geistigen Wesens umfassen. Nicht der Mensch Kants, diese als letztes Ergebnis der Aufklärung gewonnene Idee einer zur Persönlichkeit gewordenen Pflicht, sondern der Mensch Goethes, der alle Seiten seines Wesens harmonisch ausbildende vollkommene Mensch ist das Persönlichkeitsideal, das in der heutigen Generation

lebt, und das sich gegen alle Versuche abstrakter Gleichmacherei und gegen alle Zumutungen der Rückwärtsbewegung zu vergangenen Idealen zur Wehr setzt. Dieses neue Ideal der freien Persönlichkeit ist es, das in Nietzsches Philosophie einen von zufälligen Stimmungen und Nebeneinflüssen abhängigen phantastischen Ausdruck gefunden, aber selbst in dieser entstellten Form noch auf weite Kreise gewirkt hat, weil alle diese bizarren und phantastischen Verhüllungen immer noch als echten Kern den Drang nach einem neuen, der geistigen Art und Bildung der Zeit adäquaten Ideal der Persönlichkeit in sich schlossen. Indem der Übermensch Nietzsches diesen Drang der Zeit nicht verleugnet, jedoch in der Art, wie er ihm nachgibt, auf bodenlose Abwege gerät, weist er auf ein ethisches Problem hin, ohne es zu lösen und ohne auch nur anzudeuten, wie es gelöst werden könne. Im Hinblick auf alle jene Strömungen, die das Individuum der Gemeinschaft unterordnen, oder die gar in der Gleichheit aller die Freiheit des einzelnen aufgehen lassen möchten, zerfällt aber jenes Problem wieder in zwei Fragen. Deren erste lautet: welches ist das wirkliche, nicht bloß aus einem abstrakten Begriff heraus konstruierte, sondern aus den Lebenseigenschaften des gegenwärtigen Menschen selbst geschöpfte Ideal der menschlichen Persönlichkeit? Die zweite: wie ist ein solches Ideal der freien Persönlichkeit mit jenem nicht minder aus der gesamten Entwicklung des sittlichen Lebens hervorgegangenen Ideal der menschlichen Gemeinschaft vereinbar? Es sind die beiden Fragen, die heute im Vordergrund der ethischen Betrachtung stehen.

Viertes Kapitel.

Die philosophischen Moralsysteme.

1. Klassifikation der Moralsysteme.

a. Die Geschichte der Ethik und das System der Moralbegriffe.

Die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen bildet in ihren in Sitte und Leben zu verfolgenden Wandlungen ebensowenig wie in der geschichtlichen Aufeinanderfolge der philosophischen Moralsysteme ein nach logischen Prinzipien fortschreitendes oder

gar ein irgendwie in sich abgeschlossenes System. Wie sich das sittliche Leben eines jeden Zeitalters aus verschiedenen und zum Teil einander widerstreitenden Faktoren zusammensetzt, so beginnt die philosophische Ethik mit dem Kampf der Meinungen, und dieser findet nirgends ein Ende, am wenigsten vielleicht in der Gegenwart. Denn weder haben sich die alten Gegensätze im Lauf der Geschichte ausgeglichen, noch fehlt es an neuen Anlässen zu solchen, die bei Fragen entstehen, welche aus dem unaufhaltsamen Zuströmen neuer geschichtlicher Motive entspringen. Wie für die Philosophie überhaupt, so ist daher die Behauptung Hegels, die Geschichte des philosophischen Denkens sei eine Entfaltung der systematischen Ordnung der Begriffe in der Zeit, insonderheit für die Ethik abzuweisen. Hier, wo der Zusammenhang mit Faktoren der Geschichte, die weit abseits von einer den Ideen immanenten logischen Notwendigkeit liegen, augenfällig ist, würde auch die stärkste Vergewaltigung der Tatsachen nicht zureichen, ähnlich, wie es Hegel für die Geschichte der metaphysischen Systeme versucht hat, eine solche Behauptung durchzuführen. Die Beziehung zwischen Leben und Wissenschaft ist in diesem Fall allzu handgreiflich, als daß man an der Annahme einer solchen logischen Selbstzeugung der ethischen Begriffe auch nur einen Augenblick festhalten könnte. Daher denn auch, sobald die spekulative Ethik diesen Bruch mit der Wirklichkeit wagt, ihr nichts anderes übrig bleibt, als die geschichtliche Entwicklung überhaupt zu leugnen, indem sie mit Kant und den älteren „Intuitionisten“ ein dem Menschen eingeborenes Sittengesetz annimmt, das zwar durch entgegenwirkende Neigungen getrübt, niemals jedoch in seinem eigenen Wesen verändert werden könne.

Bietet nun aber auch die Geschichte der Ethik keine an dem strengen Faden logischer Begriffsbeziehungen aufzureihende Folge, so entbehrt sie darum keineswegs einer psychologischen und historischen Gesetzmäßigkeit. Nur liegt diese nicht in einem abgezogenen System von Begriffen, sondern in dem Zusammenhang mit der Fülle der geschichtlichen Bedingungen und der unter ihrem Einflusse stattfindenden Selbstentwicklung des geistigen Lebens. Indem Leben und Wissenschaft jederzeit der Betrachtung verschiedene Seiten darbieten, versteht es sich aber von selbst, daß in dem Bilde, das die Philosophie von der Entwicklung des geistigen Lebens gibt, der Widerspruch und der Streit ebensowenig wie im Leben selbst und in der Arbeit der einzelnen Wissenschaften fehlen können, ja es ist

ein unvermeidliches Gesetz solcher Entwicklung, daß Gegensätze, die im einzelnen ungestört nebeneinander bestehen, um so unvereinbarer und unversöhnlicher werden, je mehr es sich um prinzipielle Fragen allgemeinster Art handelt. Weit entfernt, daß hieraus für die philosophische Behandlung der Probleme ein Nachteil entstünde, bildet jedoch gerade dies ihren Vorzug, daß sie den Unterschied der Auffassungen womöglich bis zur Unvereinbarkeit zuspitzt und so die letzten Konsequenzen der im wirklichen Leben und in den ihm zunächst zugewandten positiven Wissensgebieten nicht selten trotz ihrer prinzipiellen Unvereinbarkeit friedlich verbundenen Anschauungen zu klarem Bewußtsein erhebt. Darum ist die minderwertigste Philosophie der eigentliche Eklektizismus, der nach Gefallen hierher und dorthin nimmt was ihm gefällt, ohne sich darum zu kümmern, wie die einzelnen Stücke zueinander passen, während umgekehrt die leistungsfähigste Philosophie die im wahren Sinne des Wortes vermittelnde ist, die die Dissonanz der Meinungen zum Schweigen bringt, indem sie den Gegensatz in einer höheren Einheit aufhebt und so jedem der Gegner Unrecht gibt, um gleichzeitig beiden ihr relatives Recht zuzugestehen. Mehr als für andere Gebiete gilt das aber für die Ethik. Ist es doch hier, wo sich die philosophische Betrachtung unmittelbar mit den Fragen des Lebens selbst beschäftigt, von vornherein wahrscheinlich, daß jede Richtung irgendwie in einem gewissen Kontakt mit der Wirklichkeit dieses Lebens steht und daher, mag dies auch noch so einseitig geschehen, irgend ein wirkliches Bedürfnis zum Ausdruck bringt.

In dieser Beziehung zum wirklichen Leben liegt nun auch der Grund, daß in der geschichtlichen Entwicklung der Ethik bei allem Wandel, dem hier wie überall die Anschauungen unterworfen gewesen sind, doch gewisse Hauptrichtungen des ethischen Denkens verhältnismäßig unverändert diesen Wandel überdauert haben. Die menschlichen Bedürfnisse sind eben, insoweit sie ihren Ausdruck in sittlichen Motiven und Normen finden, beharrender als die von Stufe zu Stufe neue Aufgaben stellenden und damit auch bis zu einem gewissen Grade neue Richtungen des Denkens hervorbringenden Probleme der Erkenntnis. So haben wir zur Metaphysik und Physik des Aristoteles heute eigentlich nur noch ein historisches Verhältnis, seine Ethik könnte sich jemand in ihren Grundgedanken allenfalls noch heute aneignen. Auf der andern Seite gibt es aber kein Gebiet, auf dem der Kampf widerstreitender Anschauungen größer wäre als hier. Begreiflich, da eben in diesem Fall der

Streit der Überzeugungen zugleich das praktische Interesse des Menschen im höchsten Maße in Anspruch nimmt, indem es sich bei ihm um Sinn und Bedeutung des Lebens selber handelt. Alle diese Momente, die relative Stabilität der ethischen Hauptrichtungen auf der einen und der vitale Wert der ethischen Überzeugungen auf der andern Seite, bringen es nun aber mit sich, daß sich diese vielleicht vollkommener als irgend ein anderes Gebiet philosophischer Begriffe in ein System ordnen, welches die von den besonderen Bedingungen geschichtlicher Zustände abhängigen Modifikationen als Unterformen in sich schließt. So wenig es daher zutrifft, daß sich die ethischen Lebensanschauungen und die auf sie gegründeten Lehrmeinungen der Philosophen irgendwie in logischer Folgerichtigkeit entwickelt haben, so bilden sie doch im Rückblick auf das Ganze dieser Entwicklung von selbst ein System, das die Mannigfaltigkeit der ethischen Richtungen gewissermaßen in einem außerhalb der besonderen Zeitbedingungen stehenden Ganzen überblicken und sie damit zugleich am zweckmäßigsten nach ihrem theoretischen wie praktischen Werte beurteilen läßt.

b. Allgemeine Gesichtspunkte für die Klassifikation der Moralsysteme.

Die Entwicklungsgeschichte der sittlichen Weltanschauungen lehrte uns einen inneren Zusammenhang kennen, in welchem übereinstimmende Richtungen und analoge Gegensätze sich wiederholen, wenn sie auch freilich niemals als die gleichen wiederkehren. Das Beharren gewisser allgemeiner Motive in Verbindung mit ihrer fortwährenden Umwandlung und Neuschöpfung bildet so den Grundzug dieser wie jeder andern geistigen Entwicklung. Hieraus entspringt nun aber auch die Möglichkeit, sich alle diese Entwicklungsphasen aus ihrem historischen Zusammenhang gelöst zu denken, um sie zu den andern in der Geschichte vorhanden gewesenen Anschauungen verwandten Charakters in Beziehung zu bringen. Damit verwandelt sich der historische Standpunkt in den systematischen. Die geschichtlichen Epochen ordnen sich unter allgemeine Kategorien, welche die Gesamtheit der sittlichen Lebensanschauungen in ein Ganzes zusammenfassen. Naturgemäß sind es aber die philosophischen Moralsysteme, die vorzugsweise zu einer solchen systematischen Ordnung sich eignen. Denn wie die einzelne philosophische Weltanschauung bereits nach systematischer Einheit strebt, so bilden die im Laufe der Zeiten hervorgetretenen Moralthorien in ihrer Gesamtheit wieder

ein systematisches Ganzes, welches die Hauptrichtungen umfaßt, nach denen die sittlichen Anschauungen überhaupt auseinandergehen. Eine Klassifikation und Kritik der Moralsysteme erscheint daher in diesem Sinne gleichzeitig als ein zweckmäßiger Abschluß der historischen Betrachtung und als eine wünschenswerte Vorbereitung zur weiteren Untersuchung.

Für eine solche Klassifikation sind nun im allgemeinen zwei Einteilungsgründe möglich. Man kann sie unterscheiden: 1) nach den Motiven, die für das sittliche Handeln vorausgesetzt, und 2) nach den Zwecken, die demselben gestellt werden. Diese Einteilungen durchkreuzen sich natürlich, da jedes System eine bestimmte Anschauung über die Motive und eine solche über die Zwecke zu enthalten pflegt; doch geschieht es nicht selten, daß beide zusammenfließen, insofern sehr viele Ethiker Zweckmotive voraussetzen, die beide Momente in sich vereinigen. Außerdem gibt es nicht wenige Systeme, die innerhalb einer jeden Gattung gemischter Art sind, indem in ihnen verschiedenartige Motive und Zwecke als nebeneinander gültig angenommen werden. Bemerkenswert ist es aber, daß, so vielgestaltig auch in allen diesen Beziehungen die in der Geschichte zur Entwicklung gelangten systematischen Versuche sind, doch ein dritter Begriff, den man von vornherein ebenfalls für geeignet halten könnte als Einteilungsgrund zu dienen, nämlich derjenige der Norm, in der Tat einen solchen nicht abzugeben fähig ist. Nicht als ob in den Formulierungen, die man den sittlichen Normen gegeben hat, nicht gewisse charakteristische Unterschiede vorkämen; aber diese sind im ganzen unerheblicher, und insoweit Unterschiede bestehen, kommen solche in den Motiven und namentlich in den vorausgesetzten Zwecken weit deutlicher zum Ausdruck.

Von den beiden obengenannten Einteilungen ist nun die nach den Zwecken offenbar die wichtigere; denn es ist eine mindestens praktisch wichtigere Frage, welche Erfolge durch unser Handeln erreicht werden sollen, als durch welche inneren Beweggründe wir dazu bestimmt werden. Darum besteht auch über die erstere Frage der meiste Streit der Meinungen und in vielen Fällen der einzige, da in älterer Zeit fast alle Moralphilosophen und in neuerer wenigstens noch viele von der Voraussetzung ausgehen, Motive und Zwecke fielen immer zusammen, weil das Motiv nichts anderes sei, als der in der Vorstellung antizipierte Zweck. Diese Meinung ist ein Überlebens der nicht nur im populären Denken, sondern vielfach auch noch in der Philosophie herrschenden Reflexionspsychologie, die im

allgemeinen nach der *Maxime* handelt, diejenigen Erwägungen, nach denen sich ein außerhalb stehender Beobachter die Handlungen eines Menschen zurechtlegt, seien mit den wirklichen Motiven dieser Handlungen identisch. Nun ist dem äußeren Beobachter nur der Erfolg einer Handlung gegeben: nach diesem konstruiert er sich den Zweck, und dieser Zweck ist ihm dann zugleich das Motiv. In Wahrheit ist aber das Motiv niemals, der Zweck selten mit dem Erfolg identisch. Denn der erstrebte Zweck ist der vorgestellte Erfolg, der nie den ganzen Inhalt des Motivs einer Handlung ausmacht, da zu ihm stets noch Gefühle und Affekte, nicht selten aber auch mannigfache Nebenvorstellungen hinzukommen. Zweck und Motiv sind also ineinandergreifende und teilweise sich überdeckende, aber nicht zusammenfallende Bewußtseinsinhalte. Daß endlich Zweck und Erfolg der Handlung zusammenfallen, ist ein wahrscheinlich sehr seltener Grenzfall, da der Erfolg ebensowohl hinter dem erstrebten Zweck zurückbleiben, wie ihn mehr oder weniger weit überschreiten kann. Hiernach lassen sich die Moralsysteme allgemein sowohl nach den Motiven wie nach den Zwecken des sittlichen Handelns klassifizieren, und die Einteilungen nach beiden Gesichtspunkten durchkreuzen sich zwar, fallen aber nicht zusammen. Da übrigens die Einteilung nach den Zwecken naturgemäß die praktisch und theoretisch wichtigere ist, so sollen der unten folgenden Kritik der Moralsysteme zunächst die von den verschiedenen Systemen angenommenen Zwecke zugrunde gelegt werden, während wir die Motive benützen wollen, um die erforderlichen Untereinteilungen zu gewinnen.

c. Einteilung nach den Motiven.

Hier sind drei Grundformen zu unterscheiden: die Gefühls-moral, die Verstandesmoral und die Vernunftmoral. Die Gefühlsmoral leitet das Sittliche aus Gefühlen und Affekten ab, die Verstandesmoral aus verständiger Reflexion, die Vernunftmoral entweder aus einer die verständige Überlegung überschreitenden, aber immerhin ebenfalls unter der Einwirkung der Erfahrung zur Äußerung kommenden vernünftigen Einsicht, oder aus einer aller Erfahrung vorausgehenden Vernunftanschauung. Die Gefühlsmoral gründet sich hiernach stets auf die Annahme ursprünglicher Gefühlsanlagen, die eine weitere Herleitung nicht zulassen; die Verstandesmoral betrachtet das Reflexionsvermögen als eine durch die Einwirkungen der Erfahrung geweckte und entwickelte Fähigkeit; der Vernunftmoral endlich ist die Vernunft ein angeborenes Vermögen,

dessen ethische Betätigung entweder auf einer durch Erfahrung erworbenen Einsicht in die allgemeinsten Zwecke des menschlichen Handelns oder auf ursprünglichen Vernunftideen beruht. Scheiden wir demnach alle Systeme, je nachdem in ihnen die sittlichen Motive als angeborene oder als durch die Erfahrung entwickelte angesehen werden, in die intuitionistischen und die empiristischen, so erhalten wir das folgende Schema:

Ethischer Intuitionismus		Ethischer Empirismus
Gefühlsmoral	Vernunftmoral	Verstandesmoral

Die Gefühlsmoral kommt ganz auf die Seite des Intuitionismus, die Verstandesmoral auf die des Empirismus zu stehen; die Vernunftmoral liegt zwischen beiden mitten inne. Ihre intuitionistischen Systeme haben mit der Gefühlsmoral, ihre empiristischen mit der Verstandesmoral die nächste Verwandtschaft; denn angeborene sittliche Ideen gehen in angeborene sittliche Gefühle und Triebe ohne scharfe Grenze über, und der Empirismus der Vernunft- und der Verstandesmoral unterscheidet sich hauptsächlich dadurch, daß jene einen qualitativen Unterschied der geistigen Triebfedern des menschlichen und des tierischen Handelns anerkennt, während für diese im wesentlichen nur ein quantitativer Unterschied besteht. Nach der Verstandesmoral gehört der Mensch mit seinem sittlichen Streben durchaus nur der Sinnenwelt an, für die Vernunftmoral ist er zugleich Bürger einer übersinnlichen Welt, und vor allem seine sittlichen Zwecke, wie sie durch die Einsicht in sein eigenes Wesen von ihm erkannt werden, reichen in diese übersinnliche Welt hinüber. Nur für die Vernunftmoral ist daher das Ethische ein spezifisch menschliches Lebensgebiet; die Gefühlsmoral legt in der Regel schon die Anfänge, die Verstandesmoral mindestens die Keime des Sittlichen in die Tierseele.

Trotz der Verschiedenheit dieser drei ethischen Standpunkte finden vor dem Richterstuhl eines jeden, mit geringen Ausnahmen, die nämlichen sittlichen Handlungen Anerkennung. Aber jeder mißt die Handlung an einem andern Maßstab des Wertes: ein Mensch, der seinen Nebenmenschen aus einer Lebensgefahr rettet, handelt für den Gefühlsmoralisten sittlich, weil er Mitleid betätigt; für den Verstandesmoralisten, weil er der richtigen Erkenntnis folgt, daß er nur dann in der Gefahr auf eine ähnliche Hilfe Anspruch machen dürfe, wenn er selbst hilfsbereit sei, oder auch, weil er sich sagt, daß die bürgerliche Rechtsordnung oder das religiöse

Sittengesetz solche Handlungen gebieten und beiden aus Gründen der allgemeinen Wohlfahrt oder des individuellen Nutzens gehorcht werden müsse. Den Vernunftmoralisten bestimmt entweder die Einsicht, daß die Förderung der fremden ebenso wie der eigenen Lebenszwecke eine Pflicht sei, die aus dem Begriff des Menschen als eines Vernunftwesens folge; oder er glaubt an ein unmittelbares inneres Pflichtgebot, welches die Gefährdung des eigenen Wohls zur Rettung anderer befehle.

d. Einteilung nach den Zwecken.

Als Zwecke des sittlichen Handelns können entweder solche betrachtet werden, die nicht in der eigenen Natur des Menschen ihre Quelle haben, sondern durch einen äußeren Befehl, der Gehorsam fordert, an ihn herantreten; oder es gelten die sittlichen Zwecke als dem Menschen selbst angehörige, durch ursprüngliche Anlagen und natürliche Entwicklungsbedingungen entstandene. Die Moralsysteme der ersteren Art nennen wir die autoritativen oder heteronomen, die der zweiten Art die autonomen. Da sich der Unterschied beider nur auf die Art bezieht, wie die sittlichen Zwecke gegeben werden, nicht aber auf den eigenen Inhalt derselben, so pflegen in bezug auf den letzteren die autoritativen mit irgend welchen autonomen Systemen übereinzustimmen, falls sie es überhaupt unternehmen, über jenen Inhalt Rechenschaft zu geben. Gemäß dem Prinzip des Gehorsams, dessen sie sich bedienen, lehnen sie aber zuweilen eine solche Rechenschaft überhaupt ab: das Sittengesetz muß befolgt werden, weil es durch eine höhere Autorität gegeben ist, ohne daß nach seinen Zwecken gefragt wird. Eine systematische Gliederung der nach dem Zweckinhalt des Sittlichen auseinandergehenden Anschauungen kann daher nur bei den autonomen Systemen versucht werden. Hier scheiden sich nun vor allem zwei Zweckbestimmungen. Nach der einen geht das sittliche Handeln auf die Verwirklichung unmittelbar zu realisierender Güter, d. h. solcher, die entweder dem Handelnden selbst oder seinen Mitmenschen oder beiden zusammen zustatten kommen. Nach der andern bildet das individuelle Handeln den integrierenden Bestandteil einer sittlichen Entwicklung, und nicht der unmittelbare Effekt der Handlung, sondern das Endziel jener Entwicklung ist der eigentliche oder mindestens der letzte Zweck jeder einzelnen sittlichen Tat. Da die unmittelbar zu realisierenden Güter das ausmachen, was wir Glücksgüter, mit einer übrigens eines

sehr verschiedenen Umfangs fähigen Bedeutung des Wortes, nennen, und der Zweck der Glücksgüter wieder darauf gerichtet ist Lust zu erwecken, wobei selbstverständlich auch dieser Begriff der Lust jede mögliche Art von Lusteffekten, insbesondere auch die rein geistigen Genüsse umfassen kann, so wollen wir allgemein die Systeme der ersteren Art als die eudämonistischen und die der zweiten als die evolutionistischen bezeichnen. Jede dieser Anschauungen spaltet sich dann wieder in eine individuelle und in eine universelle Richtung. Der individuelle Eudämonismus oder reine Egoismus betrachtet das eigene Glück, der universelle Eudämonismus oder Utilitarismus das Wohl aller oder der Gesamtheit als Zweck des sittlichen Handelns. Hiernach führt dieser universelle Eudämonismus auch den Namen der Wohlfahrtsmoral. Der individuelle Evolutionismus sieht in der eigenen Vervollkommnung, der universelle Evolutionismus in der geistigen Entwicklung der Menschheit, wie sie in dem geschichtlichen Werden derselben sich darstellt, den letzten Zweck des Sittlichen.

Wir gewinnen so die folgende Einteilung:

I. Die autoritativen Moralsysteme.

Sie zerfallen in die politische und in die religiöse Heteronomie, und sie verzichten entweder auf jede Erkennung der Zwecke oder schließen sich in bezug auf diese einem der autonomen Systeme an.

II. Die autonomen Moralsysteme.

1. Der Eudämonismus, welcher vorkommt als:
 - a) Individueller Eudämonismus oder Egoismus,
 - b) Universeller Eudämonismus oder Utilitarismus (Wohlfahrtsmoral).
2. Der Evolutionismus, welcher vorkommt als:
 - a) Individueller Evolutionismus,
 - b) Universeller Evolutionismus*).

*) Die einzige mir bekannt gewordene Klassifikation, die mit dieser teilweise zusammenfällt, ist die von Sidgwick (Methods of Ethics, Introd. § 4). Er unterscheidet fünf Systeme: individuellen und universellen Evolutionismus, individuellen und universellen Hedonismus und Intuitionismus. Die heteronomen Systeme sind also von Sidgwick nicht berücksichtigt; der Intuitionismus aber beruht auf einem den andern Systemen heterogenen Einteilungsgrund.

2. Kritik der autoritativen Moralsysteme.

Diese Systeme begehen den Fehler einer Umkehrung der ethischen Kausalität. Die Erzeugnisse der sittlichen Anschauungen werden zu Ursachen derselben gemacht. Am offenkundigsten ist dies bei der politischen Heteronomie. Daß die staatliche Gesetzgebung, namentlich insoweit sie einen Einfluß auf die sittliche Lebensführung der Staatsbürger beansprucht, selbst zunächst unter dem Einfluß sittlicher Anschauungen steht, ist angesichts der geschichtlichen Entwicklungsbedingungen politischer Institutionen unzweifelhaft. Bei der religiösen Heteronomie ist die Umkehrung vielleicht deshalb weniger augenfällig, weil der Ursprung der religiösen Vorstellungen im allgemeinen in eine frühere Zeit zurückreicht als derjenige ausgebildeter politischer Gesetzgebungen. Darum sind ja in der Tat die sittlichen Anschauungen anfänglich so innig mit den religiösen verwachsen, daß von einer Feststellung der Priorität der einen oder der andern kaum die Rede sein kann. Gerade aber weil das Völkerbewußtsein sein eigenes sittliches Leben in seine religiösen Vorstellungen hineinträgt, verwandeln sich nun die Götter selbst in die Urheber des Sittengesetzes, ein Gedanke, welcher dann durch die Entwicklung der Vergeltungsideen noch festere Wurzeln faßt.

Als diese in dem allgemeinen Bewußtsein lebendige Vorstellung über das Verhältnis des Sittlichen zum Religiösen in die Wissenschaft übergang, konnte jedoch die letztere nicht umhin, über den Grund der göttlichen Sittengebote zu reflektieren. So entstanden sukzessiv drei Anschauungen, die zugleich allmähliche Übergänge der heteronomen in eine autonome Moral darstellen. Nach der ersten ist das Sittengebot nur deshalb sittlich, weil es ein religiöses Gebot ist. Allein der Wille Gottes bestimmt, was sittlich sei und was nicht. Hätte Gott ein anderes Gebot gegeben, so würden damit auch unsere Begriffe von gut und böse andere geworden sein. Diese Anschauung, die in dem scholastischen Nominalismus und dem neueren theologischen Utilitarismus zur Ausbildung gelangt ist, nimmt dem Sittlichen, indem sie dessen Autonomie völlig beseitigt, jeden selbständigen Wert. Diesen sucht nun die zweite Ansicht zu retten, indem sie das Sittengebot gleichzeitig als ein im Menschen entstehendes, durch verständige Überlegung oder vernünftige Einsicht entwickeltes Prinzip seiner Handlungen und als ein ihm durch Offenbarung zu teil gewordenenes religiöses Gebot be-

trachtet. Hierher gehören die Anschauungen eines Locke und Leibniz und des ihren Spuren folgenden theologischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts. Autonomie und Heteronomie werden einander koordiniert, indem man je nach Neigung die eine oder andere in den Vordergrund stellt und in bezug auf die autonome Entstehung des Sittengesetzes entweder der Verstandes- oder der Vernunftmoral folgt. Wählt man die letztere, so ist aber damit auch der Weg zur Ausgleichung dieses Zwiespaltes zwischen zwei in ihrem Inhalt übereinstimmenden und nach ihrem Ursprung verschiedenen Gesetzen eröffnet, den die dritte Vermittlungstheorie einschlägt. Nach ihr ist das Sittengebot göttlichen Ursprungs, wie die menschliche Vernunft selbst; es braucht daher dieser nicht erst von außen mitgeteilt, sondern es kann unmittelbar aus ihr geschöpft werden, denn es gehört zu jenen eingeborenen Wahrheiten, auf denen alle Vernunftkenntnis beruht. Dies ist im allgemeinen die Auffassung der metaphysischen Ethik des 17. und 18. Jahrhunderts und des von ihr beeinflussten englischen Intellektualismus. Innerhalb dieser Auffassung hat sich dann aber wieder ein allmählicher Übergang zur vollen Autonomie vollzogen. Während in den älteren Intellektualsystemen die Vernunft lediglich als Organ göttlicher Offenbarung erscheint, wird bei Kant, der als der letzte Vertreter dieser Richtung angesehen werden kann, die heteronome der autonomen Betrachtungsweise untergeordnet: das innere Sittengesetz ist das ursprüngliche, und die Religion verwandelt sich in eine „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“. Damit ist die Heteronomie im Prinzip beseitigt: das Sittliche ist nun selbst gesetzgebend geworden für die religiösen Vorstellungen.

So unhaltbar nun wegen ihrer Verkennung des psychologischen Ursprungs politischer und religiöser Gebote die heteronomen Moralsysteme sind, so kann ihnen doch ein gewisser praktischer Wert nicht abgesprochen werden. Dieser liegt in der Betonung der unbedingt verpflichtenden Autorität. Eine solche Autorität glaubt man den Sittengeboten am besten zu sichern, wenn man sie auf eine äußere, mit Zwangsmitteln ausgestattete Macht, die ihre Strafen entweder in diesem oder in jenem Leben verhängt, zurückführt. Darum hat selbst die politische Heteronomie eines Hobbes bis auf die neuesten Zeiten immer noch zuweilen Anhänger gefunden, sei es auch nur, weil man dadurch allein vom empirischen Standpunkte aus eine Erklärung des autoritativen Charakters sowie der Veränderlichkeit des Inhalts der Sittengebote

zu gewinnen glaubte*). So zweifellos nun dabei diese Veränderlichkeit überschätzt und die wirkliche Erklärung des autoritativen Charakters nur auf eine nicht weiter erklärte Autorität zurückgeschoben wird, so kann doch nicht geleugnet werden, daß in diesen Theorien ein für die Entwicklung des Sittlichen in der Tat bedeutsamer Punkt zum Ausdruck gelangt. Die politische Rechtsordnung und das religiöse Sittengebot, obgleich selbst Erzeugnisse sittlicher Ideen, sind auf einer früheren Kulturstufe unentbehrliche allgemeine Erziehungsmittel zur Sittlichkeit, und sie bleiben es in einem gewissen Umfang vielleicht dauernd. Der Mensch muß auf dieser Stufe die sittlichen Anschauungen objektiv und mit der erforderlichen Macht ausgestattet vor sich sehen, wenn sie eine verpflichtende Kraft für ihn gewinnen sollen, und in vielen einzelnen würden sich nur dürftige Rudimente derselben entwickeln, wenn nicht der sittliche Erwerb der vorangegangenen Geschlechter in den wirkungsvollen Gestalten, in die er durch Sitte, Rechtsordnung und religiöses Leben gebracht ist, ihm überliefert würde. Gleichwohl kann die Wissenschaft diese Umkehrung der ethischen Kausalität nicht bestehen lassen. Aus dem Nachweis, daß sich die sittlichen Ideen in Religion und Sitte allmählich entwickelt haben, um dann mehr und mehr diesen Lebensgebieten als selbständige Werte gegenüberzutreten, erwächst ihr die Verpflichtung, dem unmittelbaren Ursprung der sittlichen Motive und Zwecke im menschlichen Bewußtsein nachzugehen, womit von selbst die Autonomie des Sittlichen gefordert ist.

3. Kritik der eudämonistischen Moralsysteme.

a. Der reine Egoismus.

Der reine Egoismus bildet diejenige sittliche Anschauung, bei welcher die von den übrigen Moralsystemen im wesentlichen als übereinstimmend angesehenen Sittlichkeitsbegriffe in ihr Gegenteil umschlagen. Der entscheidende Grund hierfür liegt darin, daß der reine Egoismus jedes Handeln im Interesse anderer prinzipiell ablehnt, also die Nebenmenschen, sei es als einzelne, sei es in ihrer Vereinigung, nur als Werkzeuge zur Befriedigung des eigenen Strebens nach Glück oder Macht anerkennt. Da nun alle übrigen Moralsysteme dieses Handeln für andere entweder ausschließlich

*) Vgl. z. B. v. Kirchmann, Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral, S. 48 ff. A. Menger, Neue Staatslehre, 1903, S. 71 ff.

oder mindestens teilweise als den eigentlichen Inhalt des Sittlichen ansehen, so wird der reine Egoismus zum „Immoralismus“. Er negiert die von den wirklichen Moralsystemen anerkannten sittlichen Werte, und er stellt seinerseits Werte auf, die von jenen negiert werden. Er ist in dieser Form ein revolutionäres Symptom, das niemals eine bleibende Bedeutung besessen hat, wohl aber entweder in kritischen Momenten des Zusammenbruchs bisher gültig gewesener Kulturwerte oder auch infolge einer Reaktion gegen gesteigerte kollektivistische Bestrebungen hervortrat. So hat schon die antike Sophistik in ihren extremen Vertretern einem egoistischen Immoralismus das Wort geredet. Ebenso sind in dem Freidenkertum der Aufklärungszeit gelegentlich Neigungen zu demselben hervorgetreten. Die letzten Beispiele dieser Art sind Max Stirners „Einziger und sein Eigentum“ sowie in gewissem Sinne Nietzsches Ideal des Übermenschen*).

Für die wissenschaftliche Stellung des egoistischen Immoralismus ist es bezeichnend, daß er seine nächsten Verwandten in der reinen, heteronomen Autoritätsmoral des Nominalismus und theologischen Utilitarismus hat. Wenn die sittlichen Normen aus keinem andern Grund eine bindende Kraft haben, als weil sie von Gott gewollt sind, so braucht man nur an die Stelle des göttlichen den individuellen menschlichen Willen zu setzen, und man ist beim Immoralismus angelangt. Auch hat er mit jener theologischen Autoritätsmoral dies gemein, daß er sich ebenso über die psychologischen Eigenschaften des Menschen wie über die Entwicklungsgeschichte der sittlichen Vorstellungen hinwegsetzt. An die Stelle des wirklichen Menschen, der inmitten einer Gesellschaft ihm gleicher persönlicher Wesen steht, mit denen ihn die mannigfaltigsten Gefühle und Triebe verbinden, setzt er einen abstrakten Einzelwillen, der, wenn er möglich wäre, kein Substrat seiner Tätigkeit vorfände; und an die Stelle der stetigen Entwicklung des geistigen Lebens setzt er die Katastrophe, eine plötzliche „Umwertung aller Werte“, die wiederum, wenn sie möglich wäre, eine totale Umwandlung der wirklichen Natur des Menschen voraussetzen würde.

So ist es denn begreiflich, daß der reine Egoismus eine ernstliche Bedeutung in der Geschichte der Moralsysteme niemals gewonnen hat. Um so mehr hat in diese der Egoismus in jener beschränkten Form eingegriffen, bei welcher die Zwecke des Sittlichen nicht oder

*) Max Stirner (pseudon. für Kaspar Schmidt), *Der Einzige und sein Eigentum*, 1845, 3. Aufl. 1900.

doch nicht ausschließlich in der Förderung des eigenen Seins bestehen, dagegen die Motive schließlich auf egoistische Triebe zurückführen. Hierher gehören in der Tat die meisten Systeme des Utilitarismus oder der Wohlfahrtsmoral, die wir eben wegen dieser ihrer egoistischen Basis als diejenigen der egoistischen Wohlfahrtsmoral bezeichnen können.

b. Die egoistische Wohlfahrtsmoral.

Schon bei Hobbes spielt der Utilitarismus mit egoistischen Zweckmotiven neben der autoritativen Begründung der Sittengebote eine wichtige Rolle. Seit Locke ist dann diese Anschauung die herrschende in der englischen Moralphilosophie geblieben; selbst ein Hume, Bentham und Mill haben sich nicht ganz von ihr zu befreien vermocht. Nach den vorausgesetzten psychologischen Motiven zerfällt sie aber wieder in zwei Unterformen, in eine Reflexionsethik und in eine Assoziations- und Gefühlsethik.

Die utilitarische Reflexionsethik, welche von Hobbes und Locke und teilweise noch von Bentham und Mill vertreten wird, nimmt an, das selbstlose Handeln sei ein Resultat egoistischer Überlegungen. Dabei bleibt nun zunächst unbegreiflich, wie der Mensch die Nützlichkeit selbstloser Handlungen einsehen soll, ehe er noch solche vollbracht hat, und wie er sie vollbringen soll, ohne ihren Nutzen erfahren zu haben, wenn er ursprünglich nur Egoist ist. Sodann aber kann der Satz, daß gemeinnützige Handlungen auch dem eigenen Nutzen dienen, nur für eine sehr kleine Zahl derselben als richtig anerkannt werden. Wer einen andern mit Aufopferung seines eigenen Lebens einer Lebensgefahr entreißt, wer als Soldat seinen Posten nicht verläßt, obgleich ihm sein Ausharren den sicheren Tod bringt, der kann zuweilen durch das selbstsüchtige Motiv des Ruhmes und der Ehre angespornt werden; in zahlreichen andern Fällen aber wird man diesem Motiv deshalb keinen nennenswerten Anteil einräumen können, weil die Bedingungen der Handlungen solche sind, daß sich Ehre und Ruhm damit überhaupt nicht erwerben lassen, oder weil die Voraussetzung jener selbstsüchtigen Motive aus sonstigen individuellen Ursachen keinerlei psychologische Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die egoistische Wohlfahrtsmoral kann daher, um allen Anforderungen gerecht zu werden, nicht umhin zuzugeben, daß altruistische Motive, wenn sie auch ursprünglich nicht vorhanden waren, doch allmählich sich entwickeln können. Hierzu wird aber die Voraussetzung von Bedingungen erforderlich,

die teils in Assoziationsprozessen, teils in Gefühlen bestehen sollen und so den Gesichtskreis der Reflexionsethik überschreiten, um in die folgende Form überzugehen.

Die utilitarische Assoziations- und Gefühlsethik oder die Moral der „Sympathie“ wurde hauptsächlich von Hume begründet. Aber es gelang ihm nicht, eine der wichtigsten moralischen Eigenschaften, die Gerechtigkeit, aus der Sympathie abzuleiten; zu diesem Zweck mußte er zur Reflexionsethik zurückkehren. Erst Adam Smith vermied diese Inkonsequenz, und zugleich fügte er zu dem Prinzip der objektiven das der subjektiven Sympathie hinzu. Die Erklärung aus der Selbstliebe war dadurch aufgegeben, denn die subjektive Sympathie setzte die Ursprünglichkeit altruistischer Gefühle voraus. In der Tat ist aber die Ableitung der letzteren aus der Assoziation auch bei der objektiven Sympathie nur eine scheinbare. Wie selbstlose Handlungen vor egoistischen den Vorzug erringen können, vermag die Assoziationstheorie nur durch die Herbeiziehung einer logischen Reflexion begreiflich zu machen. Wir sollen unser moralisches Urteil allmählich durch Assoziation von dem Einfluß der Nähe oder Ferne der Handlungen befreien, weil sonst, wie Hume sagt, „unvermeidlich Widersprüche in unseren sittlichen Begriffen entstehen müßten“. Da das Motiv dieser Elimination ein rein logisches ist, so spielt hier in Wirklichkeit die Assoziation bloß eine unterstützende Rolle. Jenes Streben, die moralischen Begriffe widerspruchslös zu gestalten, kann zunächst nur unser sittliches Urteil beeinflussen. Erst durch die Rückwirkung des letzteren könnte es dann sekundär unsere moralischen Gefühle und Handlungen bestimmen, indem wir von dem Streben geleitet würden, diese Gefühle und Handlungen mit dem sittlichen Urteil in Einklang zu bringen. Dadurch wird der Standpunkt der Reflexionsethik wiederhergestellt: nicht das moralische Gefühl ist das ursprüngliche, sondern das durch logische Erwägungen bestimmte moralische Urteil. Von der gewöhnlichen egoistischen Verstandes-moral unterscheidet sich diese Theorie kaum zu ihrem Vorteil. Jene bringt in der Erwägung des eigenen Nutzens immerhin Motive in Rechnung, von denen sich voraussetzen läßt, daß sie einen starken Einfluß auf unsere Triebe und Handlungen ausüben. Inwiefern aber das Motiv der widerspruchslösen Gestaltung unserer moralischen Begriffe als solches stark genug sein soll, einen Menschen zum Guten anzuspornen und vom Bösen abzuhalten, ist nicht einzusehen, es sei denn, daß man die sozialen Folgen einer dem allgemeinen morali-

schen Urteil widerstrebenden Handlung, die Schädigung des Ansehens, die Benachteiligung durch private Vergeltung oder durch Rechtsstrafen, mit herbeizieht; damit würde aber lediglich die Reflexionsethik in ihrer gewöhnlichen Form wiederhergestellt. Will man diese Klippe vermeiden, so bleibt nichts übrig, als die Ursprünglichkeit der sozialen und wohlwollenden Neigungen anzuerkennen, womit von selbst die falsche Umkehrung des Verhältnisses von sittlichem Gefühl und sittlichem Urteil hinwegfällt, indem nun, wie dies zuerst Shaftesbury klar als Aufgabe der Moralphilosophie bezeichnete, das letztere auf das erstere gegründet wird. Damit ist aber zugleich der Übergang aus der egoistischen in eine altruistische Theorie vollzogen.

c. Die altruistische Wohlfahrtsmoral.

Sie ist unbedingt ihrer egoistischen Zwillingschwester überlegen, und diese hat ihr daher mehr und mehr Platz gemacht, so daß die heutige Wohlfahrtsmoral durchweg als ein Altruismus bezeichnet werden kann, der nur mit einzelnen Bestandteilen egoistischer Reflexionsmoral versetzt zu sein pflegt. Da die Wohlfahrtsmoral in allen ihren Richtungen in dem Gesamtwohl den Zweck des Sittlichen erblickt, so liegt ein Vorzug der altruistischen Anschauung schon darin, daß ihr Prinzip direkt auf dieses Ziel geht, während die egoistische Utilitätsmoral erst einer künstlichen Ableitung der sozialen Neigungen aus den egoistischen Trieben bedarf, einer Ableitung, bei der sie notgedrungen Reflexionen und Assoziationen zu Hilfe nimmt, deren Wirklichkeit von höchst fragwürdiger Art ist. Statt dessen schließt die altruistische Theorie einfach aus der Existenz wohlwollender Handlungen auf wohlwollende Neigungen, denen sie Ursprünglichkeit zuspricht, weil kein Zustand des Menschen bekannt ist, welcher derselben nachweisbar völlig entbehrt. Natürlich kann aber auch der Altruismus nicht umhin, den egoistischen Trieben einen gewissen Einfluß auf menschliche Gesinnungen und Handlungen einzuräumen; nur darüber können die Meinungen abweichen, inwiefern solchen egoistischen Trieben ebenfalls eine sittliche Berechtigung zuzugestehen sei oder nicht. Auf diese Weise kommt es, daß die Richtungen, in welche sich die altruistische Wohlfahrtsmoral spaltet, durch Meinungsunterschiede von ganz anderer Art getrennt werden, als die der egoistischen. Darüber nämlich sind alle Anhänger des Altruismus einig, daß Gefühle die ursprünglichen Triebfedern sittlicher Handlungen seien, wenn auch nicht selten dem Urteil und der Einsicht ein nachträglicher Einfluß zugestanden wird. Einen

Unterschied von Reflexions- und Gefühlsethik gibt es also hier nicht: aller Altruismus ist Gefühlsmoral. Dagegen trennt sich diese nach den Ansichten, die sie über den Wert oder Unwert egoistischer Neigungen entwickelt, wieder in zwei Richtungen, die wir als die des einseitigen und des gemäßigten Altruismus unterscheiden können.

Der einseitige altruistische Utilitarismus, wie er in England durch Hutcheson, in Deutschland in gewisser Weise — wenn man von den metaphysischen Nebengedanken dieses Philosophen abieht — durch Schopenhauer vertreten wird, erklärt nur das Wohlwollen, die Sympathie mit den Mitgeschöpfen, für eine sittliche Regung; der Egoismus ist, sobald er in Streit mit dem Mitgefühl gerät, immer verwerflich. Nur selbstlos handeln ist tugendhaft handeln. Natürlich wollen die Ethiker dieser Richtung die Sorge für das eigene Selbst und sogar das Streben nach eigenem Glück nicht unbedingt für unsittlich erklären. Sie gelten ihnen aber an sich für sittlich wertlos. Nach Hutcheson können sie nur insofern, als sie Hilfsmittel für die Ausübung der Tugenden des Wohlwollens sind, einen sittlichen Wert beanspruchen. Noch weiter geht Schopenhauer, nach welchem es Pflichten gegen uns selbst überhaupt nicht geben kann: „Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich, wegen des selbstevidenten Grundsatzes *volenti non fit injuria*; was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet hier die Moral ihre Arbeit bereits getan und kommt zu spät“ *). Gegen die letztere Argumentation läßt sich jedoch einwenden, daß sie höchstens von dem Standpunkte eines niedrigen Hedonismus aus zutreffend ist. Der Gemeinplatz, daß wir keiner moralischen Vorschriften bedürfen, um für unser eigenes Wohl zu sorgen, mag einigermaßen Recht behalten, so lange man unter diesem Wohl nur die Fürsorge für die notwendigsten Lebensbedürfnisse versteht. Aber wenn der deutsche Rationalismus von Leibniz bis auf Kant in der „Selbstvervollkommnung“ alle höheren Pflichten gegen sich selbst zusammenfaßte, und wenn nicht nur Fichte und Schleiermacher, sondern ebenso Bentham und Mill auf die ethische Ausbildung der eigenen Persönlichkeit zum Teil eben um deswillen den größten Wert legten, weil dadurch die für andere und für die Allgemeinheit nützlichen Eigenschaften verstärkt würden, so wird niemand behaupten, daß sich jene Charakterbildung mühelos von selbst vollzieht — ist doch im Gegenteil sie

*) Die beiden Grundprobleme der Ethik, Werke, Bd. 4, S. 126.

gerade eine der allerschwersten sittlichen Aufgaben, die unendlich viel häufiger verabsäumt oder verfehlt wird, als die Ausübung der unmittelbaren Eigenschaften des Mitgefühls und des Wohlwollens.

Aus all diesem ergibt sich, daß der extreme Altruismus kein haltbares Moralprinzip zu gewinnen vermag, sondern daß er sich statt eines solchen eines einzigen ethischen Motives bedient, das, um Wert zu erhalten, immer noch die Wirksamkeit weiterer Motive voraussetzt. Die sonst dem Utilitarismus eigene Betonung des Gesamtwohls kommt darum hier gar nicht zur Geltung. Der Pflichtbegriff bleibt ein individuell beschränkter wie der des gewöhnlichen Egoismus, dessen diametralen Gegensatz jener reine Altruismus zu bilden scheint, während er ihm doch in Wahrheit verwandter ist als irgend ein anderes System. Denn im Grunde überträgt er nur die egoistische Denkweise von dem Ich auf den andern, und sein Hauptgrund für die Verwerfung von Pflichten gegen die eigene Person besteht schließlich in einer Überschätzung der Macht egoistischer Motive, weshalb auch diese Ansicht gewöhnlich von einer pessimistischen Auffassung der menschlichen Natur getragen ist.

Diesen Vorwürfen ist nun allerdings die Anschauung Hutchesons, welche Pflichten gegen sich selbst als Hilfsmittel zur Entwicklung der Tugenden des Wohlwollens gelten läßt, nicht ausgesetzt. Auch bleibt sie dem Prinzip der Wohlfahrtsmoral darin treu, daß sie eine universellere Tendenz verfolgt. Indem wir gegen alle unsere Mitmenschen Wohlwollen üben, sollen wir dadurch so viel als möglich das allgemeine Glück vermehren. Dabei wird, in Übereinstimmung mit dem Grundprinzip der Utilitätsmoral, das allgemeine Glück als die Summe aller individuellen Glücksgüter aufgefaßt. Zweck des moralischen Handelns ist es also, möglichst viele einzelne zu beglücken. Hier ist nun aber nicht einzusehen, warum das Glück des Handelnden selbst von dieser Summe ausgeschlossen sein soll. Namentlich wenn man unter dem Glück nicht bloß das äußere materielle Wohlbefinden, sondern, wie Hutcheson selbst und mit ihm alle tiefer denkenden Utilitarier, auch die geistigen Güter versteht, so ist es nicht zu begreifen, weshalb die Erstrebung der allgemeinen sittlichen Zwecke dann auf einmal nicht mehr sittlich sein soll, sobald sie dasjenige individuelle Glück zu ihrem Objekte hat, dessen Erreichung zweifellos am meisten in ihrer Macht steht, nämlich das Glück des Handelnden selbst. Entweder ist das Prinzip des Utilitarismus, daß das allgemeine Wohl in dem Nutzen aller einzelnen besteht, überhaupt falsch, oder der Nutzen des Handelnden

muß an dieser Summe seinen gebührenden Anteil haben. Erwägungen dieser Art sind es wohl, vor denen allmählich der einseitige Altruismus das Feld räumen mußte.

Um so mehr ist die gemäßigte altruistische Wohlfahrtsmoral gegenwärtig zur vorherrschenden Richtung der Moralphilosophie geworden. Sie sieht weder in bloß wohlwollenden noch in bloß eigennützigen Neigungen, sondern in einem harmonischen Gleichgewicht beider das Wesen des Sittlichen. Schon in der aristotelischen Tugendlehre ist diese Anschauung einigermaßen vorgebildet. Wenn hier die Tugend in die richtige Mitte zwischen entgegengesetzten Eigenschaften verlegt wird, so trägt von diesen letzteren nicht selten die eine einen egoistischen, die andere einen altruistischen Charakter. Bestimmter haben dann namentlich Shaftesbury und Hume in der richtigen Abwägung des eigenen gegen das fremde Interesse die sittliche Gesinnung erblickt. In dem neueren Utilitarismus, der das Gesamtwohl energischer betont, ist jener Gedanke mehr zurückgetreten; aber indem man in dem Gesamtwohl das Wohl aller einzelnen oder, nach Benthams Ausdruck, das „größtmögliche Wohl der größtmöglichen Zahl“ erblickte, wurde es als selbstverständlich betrachtet, daß das eigene Ich in diese Zahl mindestens als Einheit mit eingehe.

Der Vorzug dieser Richtung besteht darin, daß sie mit jener praktischen Moral des gesunden Menschenverstandes, der auf intellektuellem wie auf sittlichem Gebiet ein gewisses mittleres Durchschnittsmaß der Anlagen und Leistungen bezeichnet, in leidlicher Übereinstimmung zu stehen scheint. Nun wird man dem Instinkt des gesunden Menschenverstandes im allgemeinen vertrauen können, wenn es sich um die Frage handelt, was unter den gewohnheitsmäßig im Leben vorkommenden Bedingungen geschehen darf oder nicht. Aber der sogenannte gesunde Menschenverstand ist ein schlechter und in der Regel irrender Richter, sobald er sich vor außergewöhnliche Aufgaben gestellt sieht — und sie sind doch im sittlichen Leben, nicht weniger als auf intellektuellem Gebiet, schließlich die wichtigeren, weil sie in die sittliche Entwicklung ungleich entscheidender eingreifen als jenes durchschnittliche Gleichgewicht egoistischer, mit einem kleinen altruistischen Zusatz versehener Triebe, das allenfalls zur Aufrechterhaltung eines erträglichen moralischen Zustandes der Gesellschaft hinreicht. Der sogenannte gesunde Menschenverstand ist ferner überall nur ein schlechter Richter, wo er bei theoretischen Problemen irgend welcher Art mitzureden

hat. Wo wäre die Astronomie, wenn das kopernikanische System auf die Sanktion der öffentlichen Meinung hätte warten müssen? Wo die Erkenntnistheorie, wenn sie sich alle Vorurteile des gemeinen Menschenverstandes ruhig müßte gefallen lassen? Das ethische Problem hört deshalb, weil es sich auf die Prinzipien der praktischen Lebensführung bezieht, nicht auf, ein eminent theoretisches Problem zu sein, und der lange Widerstreit der Meinungen spricht nicht dafür, daß es sich vor andern wissenschaftlichen Aufgaben durch geringere Schwierigkeit auszeichnet. Niemand hat so eindringlich vor jenen natürlichen Vorurteilen gewarnt, denen der menschliche Geist unterworfen sei, weil er seine eigene Natur mit der Natur der von ihm betrachteten Dinge vermische, als einer der größten Utilitarier, Bacon*). Es wird daher geraten sein, den von ihm empfohlenen Grundsatz, daß man sich, ehe man eine Untersuchung beginne, vor allen Dingen der mitgebrachten Vorurteile entledige, auch auf die Untersuchung des Utilitarismus selber anzuwenden.

Hier liegt nun zunächst ein Einwand nahe, dessen Berechtigung von manchen Bekennern desselben zugestanden worden ist, den sie aber nicht für wesentlich halten, weil er weniger die Sache als den Namen anzugehen scheint, welchen letzteren man preisgeben würde. Indem das Sittliche als das Nützliche bezeichnet wird, bleibt dahingestellt, was es selbst eigentlich sei. Denn der Nutzen ist ein Relationsbegriff, der einen bestimmten Inhalt erst dann gewinnt, wenn wir angeben, wozu etwas nützlich sei. Wenn daher Mill, der diesen Ausdruck einführte, die Ansicht Bentham's als Utilitarismus bezeichnete, so hatte dies insofern seine Berechtigung, als in dem System Bentham's der Reichtum unter allen Gütern eine zentrale Stellung einnahm. Der Reichtum ist in der Tat das eminent nützliche Gut, weil er an sich selbst gar keinen Wert hat, sondern dadurch erst Wert gewinnt, daß er zur Erlangung unmittelbarer Güter benützt wird. Schon für Mills eigenes System war aber der Ausdruck „Utilitarismus“ unpassend geworden, da er dem äußeren Besitz jene zentrale Stellung nicht mehr einräumte, sondern die unser Wohlbefinden vermehrenden geistigen und sinnlichen Genüsse selbst als den Endzweck des Sittlichen betrachtete und in diesem Sinne auch das Prinzip der „Maximation der Glückseligkeit“ verstand. Hierin ist ihm nun die neuere Wohlfahrtsmoral durchweg gefolgt, indem

*) Nov. Organon I, 41.

sie anerkennt, daß Reichtum nicht die einzige und noch weniger die unfehlbar wirksame Bedingung sei, die zu den uns direkt beglückenden Gütern ver helfe. Die Ausdrücke Utilitarismus und Wohlfahrtsmoral sind auf diese Weise lediglich zu Stellvertretern des alten Begriffs des Eudämonismus geworden. Der Unterschied von andern Formen des letzteren liegt nur in dem Prinzip der „Maximation der Glückseligkeit“: nicht ein egoistischer, sondern ein sozialer Eudämonismus ist das Prinzip dieser Wohlfahrtsmoral.

Damit leidet nun aber auch diese Anschauung an der ganzen Unbestimmtheit, welche der Begriff des Eudämonismus in sich schließt. Wenn alles, was menschliches Wohlbefinden erhöht, sittlich ist, so müssen Gesundheit, sinnliche Genüsse, die Befriedigung des Ehrgeizes und der Eitelkeit zweifellos mit zu den Gütern gezählt werden, die für sich und andere zu erstreben sittlich ist, und die Utilitarier sind im allgemeinen bereit, dies einzuräumen, wenn sie auch den geistigen Genüssen meist einen höheren Wert zugestehen. Lassen wir nun völlig dahingestellt, ob und inwiefern eine Gradabstufung dieser verschiedenen Güter möglich sei, ob wirklich, wie Mill behauptet, die Majoritätsentscheidung der Menschen zugunsten der höheren geistigen Güter ausfallen würde, setzen wir lieber sogleich voraus, nicht die meisten, sondern die besten und die einsichtigsten sollten hierüber beschließen, so ist gleichwohl zu befürchten, daß diese Richter mit den sittlichen Urteilen, die sie selbst bis zur Anwendung dieses neuen Maßstabes gefällt, in einigen Widerstreit geraten dürften. Sie würden sich entschließen müssen, die Erfindung der Buchdruckerkunst, des Kompasses, der Dampfmaschine, des antiseptischen Wundverbandes für sittliche Handlungen zu halten; bei dem Schießpulver und Dynamit würden sie vielleicht in Zwiespalt bleiben oder sich dahin entscheiden, daß diese Erfindungen zur Hälfte sittlich, zur andern Hälfte aber sehr unsittlich seien. Wie jene Richter manches, was sie bis dahin bloß für nützlich gehalten, nun als sittlich anzuerkennen hätten, so würden sie aber nicht umhin können, unter dem neuen Gesichtspunkte auch vieles für unsittlich oder mindestens für gleichgültig zu erklären, was vorher als sittlich von ihnen gerühmt wurde. Der Soldat, der im Felde auf einem verlorenen Posten ausharrt, nützt weder andern noch der Sache, der er dient; und da er selbst in den sicheren Tod geht, so ist auch die Ehre, die er davonträgt, für ihn ein imaginäres Gut. Durch diese Handlung wird nur Glück vermindert, kein Glück ge-

schaffen — wie kann man sie nach der Meinung des Utilitarians noch eine rühmliche und sittliche nennen? Ein Familienvater oder ein in öffentlicher Stellung schwer ersetzbarer Mann, der mit höchster Lebensgefahr ein ertrinkendes Kind rettet, handelt, vom Standpunkt des Nutzens betrachtet, unsittlich, denn die Wahrscheinlichkeit, daß er durch seine Tat das Gemeinwohl schädigt, ist viel größer als die, daß er dadurch die Summe des Glücks vermehrt.

Doch es ist zuzugeben, diese Argumente bilden keine entscheidende Instanz. Der Utilitarier kann ihnen entgegenhalten: wenn unsere bisherigen Urteile über sittlich und unsittlich mangelhaft waren, so ist das kein Grund, warum wir sie nicht nach besserer Einsicht berichtigen sollten. Bis dahin war man der Meinung, das Sittliche sei zwar oft, aber nicht in allen Fällen nützlich, und das Nützliche sei manchmal, aber bei weitem nicht immer sittlich. Doch wenn die Welt besser dabei fährt, so kann uns dies nicht hindern, den Grundsatz zu adoptieren: alles, was nützlich ist, ist sittlich, und alles, was sittlich sein soll, muß nützlich sein. Vielleicht würde aber der Utilitarier sogar eine derartige Dissonanz zwischen seinem Grundsatz und der gewöhnlichen moralischen Beurteilung nicht einmal zugeben. Er würde sagen: nicht darauf kommt es an, daß die einzelne Handlung mehr als jede andere im gegebenen Fall mögliche zum allgemeinen Wohl ausschlage, sondern daß der durchschnittliche Charakter der Handlungen ein solcher sei, daß dadurch das Glück der Menschheit vergrößert werde; hier kann aber nicht zweifelhaft sein, daß es im allgemeinen besser ist, wenn der auf einen Posten gestellte Soldat diesen nicht verläßt, und wenn man Kinder, die ins Wasser gefallen sind, zu retten sucht. Doch damit kommen wir zugleich auf einen weiteren Punkt, an welchem eine ethische Theorie vor allem ihre Brauchbarkeit zu bewähren hat, auf die Frage nämlich: wie verhalten sich nach der Wohlfahrtsmoral die Motive zu den Zwecken sittlicher Handlungen, und wie stimmt dieses Verhältnis mit den tatsächlichen Beweggründen und Erfolgen menschlicher Handlungen überein?

Eine präzise Antwort auf diese Frage geben uns die utilitarischen Theorien nur hinsichtlich der Zwecke: diese bestehen ja eben in dem möglichst großen Wohlbefinden möglichst vieler. Durch welche Motive aber der Mensch angetrieben wird, diese Zwecke zu erstreben, darüber erhält man meist nur ungenügende Auskunft. Immerhin lassen sich hier zwei Richtungen unterscheiden. Die eine, die namentlich durch Bentham, zum Teil aber auch noch

durch Mill vertreten wird, schließt sich an die Reflexionsethik an. Sie leugnet zwar nicht die Bedeutung altruistischer und egoistischer Gefühle; aber im allgemeinen setzt sie doch eine intellektuelle Antizipation der zu erreichenden Zwecke voraus, und besonders für die höheren Stufen der Sittlichkeit verlangt sie dem utilitarischen Prinzip gemäß eine sorgfältige Erwägung der Handlungen mit Rücksicht auf den zu erreichenden Erfolg. Auf diese Weise geschieht es nun, daß in dieser Theorie das normale Verhältnis von Motiven und Zwecken der Handlungen vollständig sich umkehrt. Normalerweise sind die unmittelbaren Motive unserer Handlungen Gefühle; über ihre Zwecke aber können wir uns, sofern alle geistigen Zwecke Bestandteile einer vernunftgemäßen Entwicklung sind, nur auf dem Wege der Reflexion Rechenschaft geben. Hier wird gefordert, Motiv der Handlung sei jedesmal der größtmögliche Nutzen aller, der auf andere Weise als auf dem Weg einer ziemlich verwickelten Reflexion unmöglich unserem Bewußtsein zugänglich sein kann; als Zweck aber wird das Wohlbefinden einer möglichst großen Zahl von Menschen bezeichnet, also eine Summe von Lustgefühlen. Ob Reflexion ohne Gefühlsmotive jemals unsere Handlungen zu bestimmen vermag, ist freilich sehr zweifelhaft. Man könnte jedoch annehmen, das Gefühlsmotiv liege in diesem Fall in einer subjektiven Antizipation der durch unsere Handlungen in andern erweckten Lustgefühle. Nun ist gewiß zuzugeben, daß nicht bloß unsere eigene künftige Lust in dieser Weise antizipiert als Motiv wirksam werden kann. Nimmermehr aber ist einzusehen, auf welche Weise ein Kollektivgefühl, wie es hier erforderlich wäre, entstehen soll. Die „Maximation der Glückseligkeit“ wird immer nur ein Resultat der Reflexion sein können; als effektives Motiv wird sie sich stets in ein individuelles Gefühl umwandeln müssen. Der einzige Ausweg bleibt also, daß man sich zunächst der Gefühlsmoral anschließt, dann aber eine Korrektur der wohlwollenden und egoistischen Regungen durch die Vernunft verlangt, wonach unsere Entschlüsse jedesmal so erfolgen, daß das Maximum extensiver Glückseligkeit möglichst erreicht werde. Hier ist aber klar, daß ein derartiges Vernunftmotiv nur dann geeignet ist, zu Handlungen anzuspornen, wenn es sich seinerseits mit Gefühlen von zureichender Stärke verbindet. Wie jedoch das Streben einer möglichst gleichen Verteilung relativen Wohlbefindens in der Gesamtheit der jetzt lebenden Menschen die viel näher liegenden Triebe des Egoismus und individuellen Wohlwollens besiegen soll, bleibt unbegreiflich.

Niemand wird bestreiten, daß es allgemeine Motive gibt, die den Menschen veranlassen können, humanen Zwecken sich und seine Nächsten zu opfern. Aber daß der Kalkül des extensiven Glückmaximums einen solchen Zauber jemals ausgeübt hat oder ausüben wird, ist wenig wahrscheinlich. Man müßte hier, wie es in der Tat teilweise bei Bentham geschah, die Annahme eines Helvetius erneuern, alle sittlichen Motive beruhten ursprünglich auf Täuschung anderer oder auf Selbsttäuschung, und allmählich erst, nachdem sich ihr nützlicher Effekt herausgestellt habe, seien sie zu direkten Beweggründen des Handelns geworden. Nun mag auf Grund der einmal feststehenden Allgemeingültigkeit sittlicher Urteile eine solche Entstehung einer wirklichen Tugend aus einer anfänglich bloß scheinbaren infolge des schon von Aristoteles mit Recht gewürdigten Einflusses der Übung da und dort einmal zutreffen. Doch diesen Weg als die allgemeine Norm der sittlichen Entwicklung hinzustellen, ist widersprechend in sich. Auf Grund der Wirklichkeit kann zwar die Täuschung, der Schein, der sich für die Wirklichkeit ausgibt, entspringen, aus bloßen Täuschungen läßt sich aber nirgends eine Wirklichkeit hervorbringen.

Derartigen Erwägungen hat die evolutionistische Richtung des Utilitarismus nachgegeben, indem sie den schließlich zu erreichenden, für die menschliche Gattung nützlichen Zweck von den etwaigen Motiven des Willens, die sie übrigens als ziemlich nebensächlich behandelt, ohne weiteres unabhängig macht. Gewisse Arten der Tätigkeit haben sich im Lauf der Entwicklung als die für die Gattung nützlichsten herausgestellt; die mit der Tendenz dazu ausgestatteten Individuen müssen sich daher im Kampf ums Dasein erhalten, was immer das treibende Motiv sein mag. Nun spielt dieser Kampf gewiß auch in der menschlichen Gesellschaft seine Rolle. Aber wenn die Analogie mit dem tierischen Selektionsprinzip wirklich zutreffen sollte, so wäre wenig Aussicht, daß gerade die Wohlwollenden und Selbstlosen obsiegen. Unter Hähnen, die auf demselben Hofe gehalten werden, bleibt der herrsch- und selbstsüchtigste und nebenbei der kräftigste schließlich allein übrig. Wenn es auf das Überleben der stärksten und ausdauerndsten Neigungen ankommt, so hat zweifellos der Egoismus die größte Aussicht, durch natürliche Züchtung verstärkt zu werden. Der utilitarische Evolutionist wird darauf antworten: im einzelnen Fall mag dies zutreffen, aber die Menschheit im ganzen kann nur fortbestehen, wenn die entgegengesetzten Neigungen obsiegen; wollten

sich alle Hähne wie die Genossen desselben Hofes bekämpfen, so würde schließlich keiner übrig bleiben, der das Geschlecht fortpflanzte. Aber ich entgegne: wenn das Selektionsprinzip klar machen soll, daß im ganzen die selbstlosen Charaktere ausdauern, so muß dies am einzelnen Fall geschehen. Wir begreifen, daß die kräftigsten einer Spezies bestehen bleiben, weil wir im einzelnen Fall den Kräftigen über den Schwachen den Sieg davontragen sehen; aber wir begreifen nicht, wie die Selbstlosen die Egoistischen besiegen sollen, da dies im einzelnen Fall offenbar nicht geschieht. Eben jene Folgerung, daß künftighin die Kräftigen über die Schwachen obsiegen werden, hat daher Fr. Nietzsche aus dem Selektionsprinzip gezogen. Sie hat ihn aber zum Ideal des Übermenschen und zum Immoralismus geführt, nicht zur Wohlfahrtsmoral. So werden denn auch von dieser, um über solche Schwierigkeiten hinwegzuhelfen, notgedrungen Rudimente der alten Vertragstheorie herbeigezogen: die Menschen sollen von frühe an die Gefahr eines übermäßigen Egoismus eingesehen und sich daher bemüht haben, ihn niederzuhalten; auf diese Weise seien die allzu trotzig und wilden Charaktere, sowie namentlich auch die verbrecherischen Naturen allmählich vermindert worden, und sie würden in Zukunft noch weiter vermindert werden. Der Kontrast dieser Anwendungen der Deszendenztheorie mit den Grundlagen der Darwinschen Lehre springt in die Augen: die letztere wendet Tatsachen der individuellen Beobachtung auf die generelle Entwicklung an; die Übertragung auf das moralische Gebiet konstruiert die einzelnen Tatsachen nach der hypothetisch vorausgesetzten generellen Entwicklung. Als die entscheidenden Motive für jene Begünstigung der selbstlosen Charaktere würden aber auch hier wieder Erwägungen der Reflexion stehen bleiben, wie sie am allerwenigsten auf einer primitiven Stufe das menschliche Handeln zu bestimmen pflegen.

Nicht glücklicher wird, wie mir scheint, das Problem gelöst, wenn man mit Herbert Spencer den Schwerpunkt der Erklärung von der psychischen auf die physische Seite verlegt. Es läßt sich ja im allgemeinen begreifen, daß sich im Nervensystem gewisse Nervenverbindungen ausbilden, und daß dadurch die Anlagen zu reflektorischen und automatischen Bewegungen von zweckmäßigem Charakter vererbt werden. Wie aber aus Anlagen des Nervensystems moralische Anschauungen entstehen sollen, ist und bleibt ein Mysterium. Selbst diejenigen Physiologen, die der phantastischen Hypothese huldigen, die Nervenzellen des Gehirns seien permanente

Träger von Vorstellungen, haben sich doch bisher meist nicht entschließen können, dies dahin zu erweitern, daß sie einen Übergang der Zellen samt Vorstellungen von den Voreltern auf die Nachkommen annehmen. Noch mißlicher steht es mit den empirischen Beweisen für diese psychologischen Anwendungen der Vererbungslehre. Wenn nicht einmal davon die Rede sein kann, daß so elementare Bewußtseinstatsachen wie einfache Sinnesempfindungen oder die Raumanschauung als angeborene nachzuweisen sind, wie kann dann von angeborenen „moralischen Anschauungen“ die Rede sein, Anschauungen, die eine Menge verwickelter empirischer Vorstellungen, welche sich auf den Handelnden selbst, seine Mitmenschen und seine Relationen zur Außenwelt beziehen, voraussetzen? Wenn man aber zugesteht, daß solche unmöglich fertig gegeben sein können, wie soll man sich dann das erste Auftreten der angeborenen moralischen Instinkte denken? Wie sollen die vererbten Nervenanlagen es zuwege bringen, beim Anblick eines leidenden oder in Gefahr geratenen Mitmenschen die Regungen des Mitleids, der Hilfsbereitschaft und Opferwilligkeit auszulösen? In der Tat, im Vergleich mit dieser Gestaltung der Lehre von den „*ideae innatae*“ gebührt der älteren naiveren Vorstellung, die den Hauptinhalt der Moral, Metaphysik und Logik als ein göttliches Wiegengeschenk betrachtet, das jedem Weltbürger bei seinem Eintritt ins Dasein mitgegeben werde, wenigstens der Vorzug der Einfachheit.

Doch geben wir schließlich die Ursachen und Motive des sittlichen Handelns überhaupt preis. Die Wohlfahrtsmoral hat selbst ihren Hauptwert stets darin gesehen, daß sie eine für das Leben praktisch brauchbare Moraltheorie aufstelle, und sie hat sich daher mehr mit den Zwecken als mit den psychologischen Bedingungen der sittlichen Erscheinungen beschäftigt. Nun bezeichnet der ältere Utilitarismus als sittlichen Zweck das Wohl aller, der neuere etwas bescheidener das möglichst große Glück vieler, und den Umkreis dieses Glücks ist er in bezug auf die Qualität der Glücksformen geneigt, so weit wie möglich abzustecken, um darunter namentlich auch den höheren intellektuellen, ästhetischen und ethischen Freuden ihr volles Maß zuzuteilen. In der Tat, es begegnet ihm dabei, gewisse Güter noch einmal unter dem Spezialnamen der sittlichen einzuführen, wie das Glück der Liebe, der Freundschaft, die Freude an der Blüte und der Freiheit des Vaterlandes und an der Erfüllung humaner Pflichten. Wenn man bedenkt, daß die intellektuellen und namentlich die ästhetischen Freuden zum aller-

größten Teil abermals unter diesen ethischen Gesichtspunkt fallen, so würde die nähere Definition der Maximation der Glückseligkeit ungefähr auf den Satz hinauslaufen: „Sittlich ist, was die allgemeine Verbreitung der Sittlichkeit fördert.“ Der Utilitarier wird nun aber möglicherweise nicht zugestehen, daß dieser Zirkel in der Sache selbst und nicht vielmehr in der Ungenauigkeit des Ausdrucks seine Quelle habe. „Alle jene Güter,“ wird er sagen, „die wir vorzugsweise als sittliche preisen, haben nur in besonders hohem Maße die Eigenschaft, unser Wohlbefinden zu erhöhen. Mag auch im einzelnen Fall das Opfer des Freundes für den Freund, der Tod fürs Vaterland den entgegengesetzten unmittelbaren Erfolg haben: unsere Gefühle richten sich nicht nach dem einzelnen Fall, sondern nach dem allgemeinen Wert der Güter, der uns eben nur an dem besonderen Beispiel zum Bewußtsein kommt.“ Gegen diese Einrede ließe sich vielleicht nichts sagen, wenn nicht gerade die Wohlfahrtsmoral den Wert aller Lebensgüter nur in die einzelnen Freuden verlegte, die sie uns oder andern verursachen. Der Wert des Vaterlandes z. B. besteht nach ihr darin, daß es allen einzelnen, die ihm angehören, Unterhalt, Sicherheit und die Möglichkeit zur Erlangung aller sonstigen Lebensfreuden gewährt. Die Erinnerungen an die Vergangenheit dieses Landes, an die Kämpfe und Errungenschaften unserer Voreltern haben dagegen nur einen imaginären sittlichen Wert; denn sie sind nicht selbst Glücksgüter, sondern können höchstens insofern geschätzt werden, als unter ihnen die Vorbedingungen zu unserm heutigen Wohlbefinden enthalten sein mögen. So löst sich überhaupt jedes anscheinend allgemeine Gut in eine Summe getrennter Einzelgüter auf, deren jedes in irgend einem individuellen Wohlbefinden sinnlicher oder geistiger Art besteht. Damit kommen wir auf einen letzten, bei der Beurteilung der ethischen Frage entscheidenden Punkt.

Daß eine Summe individuell zersplitterter Glückseligkeiten, die dem einzelnen Bewußtsein immer nur als abstrakter Begriff gegeben ist, kein Gut sei, für das sich ein menschliches Herz zu erwärmen und das auf menschliches Handeln als Motiv zu wirken vermöge, wurde schon oben bemerkt. Aber da nach manchen Moralphilosophen eine sittliche Handlung um so verdienstlicher ist, je weniger wir mit unserer Neigung an ihr beteiligt sind, so bildet das vielleicht keine allgemein entscheidende Instanz. Doch mit nicht geringerem Rechte kann man fragen: ist denn eine solche Summe zerstreuter individueller Glücksgefühle ein Zweck, dessen objektiver Wert groß

genug ist, um das Opfer zu lohnen, das die sittliche Norm verlangt? Dem Utilitarier besteht die Menschheit aus den einzelnen Menschen, die Gesellschaft aus ihren einzelnen Mitgliedern. Wie das Ganze nur um der Individuen willen da ist, so verfolgen diese, wenn sie Pflichtleistungen für das Ganze vollbringen, schließlich doch nur individuelle Zwecke. Das Individuum ist ja das einzig Wirkliche in diesem System, und jedes Individuum ist wieder in bezug auf seine Fähigkeit, Glück und Schmerz zu empfinden, eine Wiederholung des andern. Worin aber soll der besondere Wert dieser Wiederholung der nämlichen Lustgefühle in möglichst vielen voneinander getrennten Individuen bestehen? Der Wert eines mathematischen Lehrsatzes gewinnt nichts dadurch, daß man ihn unzähligemal nacheinander demonstriert. Wenn zwei Wesen in allen ihren Eigenschaften übereinstimmten, so würden sie, wie Leibniz bemerkt hat, vermöge des „Principium indiscernibilium“ überhaupt nur ein Wesen sein. Ist nun etwa, im Widerstreit mit diesem Ausspruch, ein Lustaffekt, wenn er sich tausendmal individualisiert, tausendmal mehr wert, als wenn dies nur einmal geschieht? Man wird antworten: er ist es, wenn die Lust des zweiten auf die des ersten zurückwirkt und so, was tausendmal geschieht, zugleich zu tausend neuen Quellen individueller Lust wird. Aber wie soll dies geschehen, wenn es keine Güter gibt als solche, die in individuellem Wohlbefinden bestehen? Ist die individuelle Glückseligkeit das Maß, an welchem die sittlichen Werte zu messen sind, dann liegt dieses Maß für jedes Individuum in dem Maximum seines eigenen Wohlbefindens, und es ist weder einzusehen, wie der einzelne zugunsten seines Nächsten auf mehr Glück verzichten soll, noch ist ihm dies zuzumuten, es sei denn von der egoistischen Erwägung aus, daß übertriebener Eigennutz dem Besitzer selber zum Nachteil ausschlägt. Das ist in der Tat der Standpunkt der egoistischen Wohlfahrtsmoral, für welche das Prinzip der Maximation der Glückseligkeit keinen Sinn hat. Denn der weiseste Egoist, wenn er wohlbegütert ist, wird sich hüten, etwa eine allgemeine Verteilung der Güter vorzuschlagen, nur damit er sich ein Einkommen sichere, das ihm niemand streitig macht. In der Tat gerät der soziale Utilitarismus mit sich selber in Widerstreit, weil schon seine prinzipiellen Voraussetzungen einander widersprechen. Er verlegt den Zweck des Sittlichen in das Ganze der menschlichen Gesellschaft, aber dieses Ganze zerlegt er zugleich in zusammenhanglose Atome. Einer atomistisch gedachten Gesellschaft entspricht notwendig eine egoistische Ethik. Dem Utili-

tarier widerstrebt die letztere, doch ihre Voraussetzungen vermag er nicht zu beseitigen. Dadurch gerät er in eine unhaltbare Lage zwischen unvereinbaren Gegensätzen. Den Egoismus, auf den seine individualistische Gesellschaftstheorie hinausführt, will sein richtig geleiteter ethischer Instinkt nicht gelten lassen. So wird notwendig für ihn das sittliche Motiv zu einem unerklärlichen Impuls und der sittliche Zweck zu einem leeren Phantom, das doch gern für ein Ideal sich ausgeben möchte.

4. Kritik der evolutionistischen Moralsysteme.

a. Der individuelle Evolutionismus.

Das Moment der individuellen Vervollkommenung ist in gewissem Grade fast mit jeder ethischen Anschauung verbunden. In den Schilderungen, die der Stoizismus und Epikureismus von den Eigenschaften des Weisen geben, tritt es ebenso hervor wie in den Ausführungen des Aristoteles über den Wert des beschaulichen Lebens oder in Spinozas Gegenüberstellung der geistigen Freiheit und Knechtschaft, die wieder an die analoge Unterscheidung zwischen dem Stand der Gnade und der Sünde in der christlichen Ethik erinnert. Der Hauptbegründer dieser Moraltheorie in der neueren Zeit ist aber Leibniz, dessen Spuren die ganze deutsche Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts gefolgt ist. Das Schlagwort dieser Richtung, die „Selbstvervollkommenung“, hat sogar noch in die ernste, der selbstzufriedenen Stimmung der Aufklärungszeit weit abgewandte Ethik Kants Aufnahme gefunden, indem diese der fremden Glückseligkeit die eigene Vollkommenheit gegenüberstellt, um damit die beiden hauptsächlichsten Ziele sittlichen Strebens zu bezeichnen. Noch entscheidenderen Wert auf dieses Moment der individuellen Vervollkommenung legen Fichte und Schleiermacher, wie ihre Formulierungen des Sittengesetzes andeuten.

Die Selbstvervollkommenung ist nun aber an und für sich kein ethisches Prinzip. Sie liefert nur eine formale Bestimmung zu einem anderweitig gegebenen sittlichen Inhalt. Vervollkommenung ist notwendig immer Vervollkommenung von etwas, wobei dieses in minderwertigen Graden schon vorhanden sein muß, wenn jene beginnen soll. Und dieses Etwas kann nach der Anschauung des Perfektionismus wieder nur entweder die individuelle oder die universelle Glückseligkeit sein, indem das Individuum seine sittliche Vollkommenheit entweder darin findet, sein eigenes oder das allgemeine Glück

zu fördern. Der Perfektionismus verbindet sich also entweder mit dem Egoismus oder mit der Wohlfahrtsmoral, wie ja auch diese Standpunkte ihrerseits meist schon den ersteren einschließen. So findet sich bei den Stoikern und Epikureern und, wenn auch in veredelter Form, in der christlichen Ethik sowie bei Spinoza ein vorzugsweise egoistischer Perfektionismus; bei Leibniz und seinen Nachfolgern verbindet sich dieser mit dem Utilitarismus, und Kant endlich vereinigt in seiner doppelten Forderung der fremden Glückseligkeit und der eigenen Vollkommenheit beide Richtungen. In allen diesen Fällen entsteht wiederum die Frage, was denn unter der Vollkommenheit zu verstehen sei. Da, wie man meist annimmt, unter den sinnlichen, intellektuellen, ästhetischen, ethischen Gütern alle nur insofern einen allgemeingültigen Wert besitzen, als sie sittlichen Zwecken dienen, so bezieht sich auch die Vervollkommnung mindestens zum allergrößten Teile auf das sittliche Streben. Folgt nun das letztere dem in der Regel angenommenen Grundsatz, daß das Wohl der Nebenmenschen Zweck des sittlichen Handelns sei, so führt das Streben nach Vervollkommnung schließlich auf nichts anderes hinaus, als auf das Prinzip der Maximation der Glückseligkeit. Der Perfektionismus in seinen verschiedenen Gestaltungen fällt so mit dem Eudämonismus zusammen und ist daher denselben Einwänden unterworfen wie dieser. Er unterscheidet sich von ihm nur dadurch zu seinem Vorteil, daß er auf die Aufgabe der sittlichen Selbstentwicklung energisch hinweist. Auch finden sich bei den meisten Vertretern desselben bereits Ansätze zu der folgenden, allgemeineren Form des Evolutionismus.

b. Der universelle Evolutionismus.

Diese Denkweise ist mit der vorigen darin einig, daß sich nach ihr das Sittliche in der Form der Entwicklung verwirklicht. Aber in diesem Prozeß ist ihr das Einzelbewußtsein zunächst nur ein Faktor von verschwindender Bedeutung. Der wahre Träger des sittlichen Lebens ist das allgemeine geistige Sein, das sich in dem historischen Werden der Menschheit entfaltet, und als dessen einzelne Gestaltungen die Kunst, die Religion, der Staat und die Rechtsordnung, vor allem aber der Prozeß der Geschichte sich darstellen. So wird der extreme Universalismus, wie ihn Hegel in seinem System zur Ausführung brachte, zu einem Historismus, für den das Gebiet der subjektiven Moralität nur insofern in Betracht kommt, als sich der einzelne entweder dem Allgemeinwillen unterordnet, wo er als

der Träger und Vollbringer desselben erscheint, oder sich ihm entzieht, wo seine Tat zu einer nichtigen wird, die in dem allgemeinen Entwicklungsprozeß völlig verschwindet. Da nun aber das Historische ein Gegebenes ist, dem gegenüber nur von einem Sein, nicht von einem Sollen geredet werden kann, so verlieren damit zugleich die sittlichen Werturteile jene Bedeutung, die ihnen das sittliche Gewissen einräumt. Wohl kann auch hier allenfalls die niedrigere an der höheren Stufe gemessen werden; aber jene ist darum doch ebenso wie diese als eine berechnigte und selbst notwendige anzuerkennen. Hegels Satz: „Alles Wirkliche ist vernünftig“ würde sich auch in den andern umwandeln lassen: „Alles Wirkliche ist sittlich“. Hierdurch entgeht freilich der universelle Evolutionismus dem Vorwurf, der dem individuellen zu machen war, daß er in den Eudämonismus zurückfällt. Aber es verschwinden zugleich die Grenzen, die das Sittliche von andern Gebieten trennen, und denen es seinen normativen Charakter für den Willen verdankt. Immerhin ist dieser Standpunkt allen jenen Anschauungen, die nur auf die subjektiven und individuellen Äußerungen der Moralität Gewicht legen, darin voraus, daß er in den menschlichen Gemeinschaftsformen reale sittliche Mächte von selbständigem Wert anerkennt. Wenn der einseitige Historismus dieses Prinzip so überspannt hat, daß die individuelle Ethik fast völlig verschwand und die normative Aufgabe derselben größtenteils an das positive Recht abgetreten wurde, so entsprang diese Einseitigkeit hauptsächlich daraus, daß der Einzelwille hier nur als ein Vollzugsorgan eines Gesamtwillens erschien, während doch, wie die historische Betrachtung selber lehrt, überall die Einzelwillen es sind, die einem Gesamtwillen seine Richtung geben. Daß gleichwohl der letztere nicht als eine bloße Summe individueller Willensantriebe aufgefaßt werden dürfe, darauf hingewiesen zu haben, bleibt das unleugbare Verdienst des ethischen Universalismus, und einzelne seiner Vertreter, wie Krause und Schleiermacher, haben nicht versäumt, daneben den unabhängigen Wert der einzelnen sittlichen Persönlichkeit energisch zu betonen.

Freilich mangelt es auch bei ihnen durchaus an einer bestimmten Abgrenzung des Sittlichen einerseits gegenüber der Gesamtheit der Werte, welche die geschichtliche Kulturentwicklung erzeugt hat und noch fortwährend erzeugt, und anderseits gegenüber der Religion. Läßt der einseitige Historismus Hegels die Religion selbst im Grunde in der geistigen Kultur, als eine besondere Ausdrucksform derselben neben Kunst und Philosophie, aufgehen, so wird jenen

religiös gestimmten Ethikern das religiöse Gefühl zum Ersatzmittel für das auch bei ihnen unbestimmt gelassene sittliche Motiv. Wohl betonen sie, im Gegensatze zu den verschiedenen Gestaltungen des individuellen und universellen Eudämonismus, die objektive Bedeutung der sittlichen Zwecke. Doch über die diesen Zwecken adäquaten Motive geben sie keinen Aufschluß. Werden diese von dem absoluten Historismus völlig vernachlässigt, so wird ihnen hier die religiöse Gesinnung substituiert. Dadurch hebt selbst Schleiermacher die von ihm vollzogene Sonderung der Gebiete von Moral und Religion wieder auf, sobald es sich um die subjektiven Faktoren des Sittlichen handelt. Nun lehren aber schon die praktisch geübten Maximen der Beurteilung, daß weder die objektiven Zwecke noch die subjektiven Motive des Handelns jeweils für sich allein genügen, um irgend ein menschliches Tun als sittlich zu kennzeichnen, sondern daß dazu beide zusammentreffen müssen. Ein wertvoller Zweck stempelt eine Handlung an sich noch nicht zu einer sittlichen; und ein sittliches Motiv bleibt, solange es nur Motiv ist oder durch andere Motive überwunden wird, sittlich wertlos.

Diese Mängel hängen mit einer andern Eigenschaft zusammen, vermöge deren gerade diejenigen Ethiker, die, wie Schleiermacher, bemüht sind, dem objektiven und subjektiven Inhalt des Sittlichen gleichzeitig gerecht zu werden, unter jener Last traditioneller Begriffe leiden, die zu unbestimmt und durch ihren verschiedenartigen Gebrauch zu vieldeutig sind, um brauchbare Ausgangspunkte für die in diesem Fall vor allem erforderliche psychologische Untersuchung zu bieten. Dies sind die Begriffe der sittlichen Güter, Tugenden und Pflichten. Unter ihnen schillert vor allem der Begriff des Gutes in allen möglichen Farben. Selbst die Frage, ob das Gut in erster Linie ein subjektiver oder ein objektiver Wert, oder ob er beides zugleich sei, bleibt dahingestellt. Der extremste subjektive Eudämonismus und der reinste objektive Historismus können daher allenfalls auf den Titel einer „Güterlehre“ Anspruch erheben. Nicht viel besser steht es mit dem Begriff der Tugend, der die rein innerliche Seite der sittlichen Gesinnung mit der äußeren ihrer Betätigung vereinigt, dabei aber nach Inhalt wie Ursprung ganz in jener Unbestimmtheit verbleibt, die ihm aus seinem allgemeinen Gebrauch anhaftet. Endlich der Begriff der Pflicht weist lediglich auf den normativen Charakter der ethischen Grundsätze und damit auf den Willen als die wesentliche Bedingung

des Sittlichen hin, läßt jedoch die Natur und den Ursprung des sittlichen Willens selbst völlig dahingestellt.

Dieses Festhalten an Fundamentalbegriffen, die bei ihrem wissenschaftlichen Gebrauch im Lauf der Jahrhunderte mit all der Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit behaftet blieben, die ihnen in dem allgemeinen Sprachgebrauch, dem sie entstammen, von Anfang an eigen sind, hängt mit einem andern Mangel zusammen, an welchem alle Richtungen der Ethik, die eudämonistischen so gut wie die evolutionistischen, leiden. Auch die neuere Ethik ruht, um es kurz zu sagen, auf einer veralteten Psychologie. Noch heute bilden namentlich zwei psychologische Lehrgebäude des 18. Jahrhunderts offenkundig oder stillschweigend die Grundlagen der meisten ethischen Systeme. Das eine ist die Vermögenspsychologie: sie gestattet es, von dem zum „Willensvermögen“ verdichteten abstrakten Willensbegriff jeden beliebigen, zu den sonstigen metaphysischen oder ethischen Anschauungen passenden Gebrauch zu machen. Das andere ist die Assoziationspsychologie des 18. Jahrhunderts. Eine so bewundernswerte Leistung diese für ihre Zeit war, so unzulänglich ist sie für die unsere. Die alten Assoziationsformen sind für das eigenste Gebiet der Assoziationen hinfällig geworden, und noch weniger läßt sich der gesamte Inhalt des psychischen Lebens in diese Formen pressen. Dazu kommt, daß gerade die Ethik allerorten über das individuelle Bewußtsein hinausweist: die Tatsachen des sittlichen Lebens sind durchgehends nur unter Zuhilfenahme jener weiteren psychischen Bedingungen verständlich, welche die Entwicklung der menschlichen Gemeinschaft mit sich führt. So wird für uns heute, neben der psychologischen Analyse des individuellen Bewußtseins, die Völkerpsychologie zu einer Hauptgrundlage der Ethik. Es wird die Aufgabe der folgenden Kapitel sein, den ethischen Problemen auf dieser bereits in dem ersten Abschnitt skizzierten Grundlage näher zu treten.

Register.

Bearbeitet von Dr. Hans Lindau.

I. Namenverzeichnis.

- Abälard**, Peter 77.
Abraham 69.
Adler, G. 242.
Ahrens 200.
d'Alembert 222.
Alexander der Große 34.
Althusius, Johannes 99.
Ambrosius 48. 65. 71.
Anselmus von Canterbury 75 ff.
Antisthenes 20.
Apollonius von Tyana 60.
Aquino, Thomas von 80 ff. 85 f. 238.
Aristoteles 9. 11. 26 ff. 36 f. 78 ff. 85 f.
90 f. 161. 174. 259. 280. 285.
Äschylos 9.
Augustin 48. 65 ff. 76. 82. 85. 89. 127.
193.
Aurel, Marc 45. 50.
Bacon, Francis 102 ff. 106. 108. 144.
219. 276.
Bahder, Jos. v. 192.
Barth, Paul 35. 50. 222. 231 f.
Bauer, Bruno 244.
Baumann, J. 81.
Bentham, Jeremias 218 ff. 226. 229.
232. 250. 270. 273. 275 f. 278.
Berkeley, Georges 126.
Bernoulli, Daniel 220.
Bernstein, E. 242.
Blanc, Louis 241.
Blumenbach 176.
Bodin, Jean 98 f.
Bonald 192.
Borgia, Cesare 251.
Bouillier 111.
Bruno, Giordano 95. 97 f. 100.
Bucher, Lothar 242.
Büchner, Ludwig 218.
Butler 126.
Caesar, Julius 251.
Calvin 89.
Campanella, Thomas 99.
Camper 176.
Canterbury, Anselmus v. 75 ff.
Carlyle, Thomas 233 ff. 250.
Celsus 59.
Chateaubriand 192.
Cherbury, Herbert v. 98. 175.
Christus s. Jesus.
Chrysippus 36.
Cicero 45 ff. 65. 67. 108.
Clarke, Samuel 118 f.
Collins 125.
Comte, Auguste 212. 217. 222 ff. 230.
Cudworth, Ralph 118. 229.
Cumberland, Rich. 119.
Dante 94.
Darwin 177. 227 f. 246. 248. 251. 254.
281.
David 69.
Demokrit 12. 16. 40.
Descartes 97. 108 ff. 112. 117 f. 133.
Diels, H. 12.
Dieterich, A. 52.
Drews, A. 238.
Dumont, E. 219.
Duns Scotus, Joh. 85 f.
Ebert, A. 65.
Eckart 84.
Eicken, H. v. 81.
Eisler, R. 252.
Engels, Friedr. 241. 244.

Epiktet 50.
Epikur 35. 38 ff.
Erdmann, J. E. 110. 118.
Euripides 9.

Feuerbach, Ludw. 216 ff. 225 f. 235.
242. 244.

Fichte 180 ff. 207. 213. 233 f. 255. 273.
285.

Fourier 240.

Franziskus, hl. 84.

Friedländer, L. 52.

Friedrich der Große 166.

Gajus 44.

Galen 59.

Galilei 95.

Garve 166.

Gaß, W. 75.

Geulinx, Arnold 110.

Geyer 214.

Gierke, O. 99.

Gizycki, v. 137.

Goethe 117. 172. 179. 181 f. 235. 256.

Gomperz, Th. 14.

Gorgias 18.

Gottsched 150.

Grotius, Hugo 102.

Guhrauer 98.

Gury, J. P. 83.

Haeckel, Ernst 218.

Haller, Ludw. v. 192.

Hamann 202.

Harnack, Ad. 63. 75.

Hartley, David 141.

Hartmann, Ed. v. 237 f.

Hartmann, Gust. 131.

Hausrath, A. 77. 84.

Haym, R. 173.

Hébert, J. R. 153.

Hegel 54. 181. 194 ff. 199 ff. 206. 216.
218. 222. 227. 233. 235. 237. 241 f.
244 f. 258. 287.

Helvetius 150 ff. 221 f. 240. 245. 280.
Heraklit 11 f. 14. 16. 252.

Herbart 213 ff.

Herder 117. 134. 136. 169 ff. 193 f. 202.

Herodot 8 f.

Hesiod 11.

Hobbes, Thomas 104 ff. 119. 123. 131.
138. 221. 245 f. 267. 270.

Holbach 151 ff. 222.

Homer 3 ff. 11. 45.

Humboldt, W. v. 183.

Hume, David 141 ff. 155 f. 218. 270 f.
275.

Hutcheson, Francis 140 f. 143 f. 149.
273 f.

Jacobi 202.

Jesus Christus 53 ff. 69 f. 77. 87 f. 91.
167.

Jodl, Fr. 60. 119. 126. 141. 225.

Johannes, Evangelist 89.

Justinian 44.

Kant 136. 155 ff. 170 f. 174 ff. 184 ff.
203 f. 206. 208 f. 235. 238. 252. 256.
258. 267. 273. 285 f.

Kautsky, K. 99.

Kirchmann, v. 268.

Klopstock 178.

Kopernikus 97.

Krapotkin 249.

Krause, Chr. Fr. 197 ff.

Kues, Nik. v. 97.

Laaß, E. 14.

Lamennais 192.

Lassalle, Ferd. 241 f.

Leibniz 128 ff. 155. 165. 200. 213. 215.
237. 267. 273. 284 ff.

Leonardo da Vinci 94.

Lessing 124. 134. 136. 155. 467 ff. 171.

Locke, John 122 ff. 128. 133. 135.
138 ff. 147. 150. 167. 218. 221. 226.
229. 267. 270.

Lucretius Carus 45 f.

Luther 88 f. 91 f. 154 f. 166.

Machiavelli, Nic. 99.

Maistre, de J. 192.

Malebranche 111 f.

Marat 153.

Marc Aurel 45. 50.

Marx, Karl 241 ff.

Maurenbrecher, M. 81.

Mendelssohn, Mos. 135. 155. 166 ff.

Menger, A. 268.

Mill, J. St. 226 f. 232 f. 270. 273. 276.
279.

Moleschott, Jakob 218.

More, Henry 118.

Morus, Thomas 99.

Moses 167.

- Napoleon** 251.
Nero 60.
Newton, Is. 118 f. 150.
Nietzsche, Fr. 249 ff. 269. 281.
Occam, Wilh. v. 86.
Paley, William 126.
Paracelsus 97.
Paulus 60 ff. 65. 68. 80. 83. 89 ff.
Pelagius 68. 77. 85.
Perikles 13.
Petrarka 94.
Pfleiderer, O. 50. 60.
Philo 51.
Plato 13 f. 20 ff. 29. 36. 48. 50. 55. 61.
 65 ff. 75. 80. 99. 108. 113. 156 f.
 159 ff. 185. 195. 225. 252.
Protagoras 14 f., bei Plato 36.
Proudhon 240. 244. 249.
Ptolemäus 80.
Pufendorf 131.
Pyrrho 41.
Pythagoras 3.
Reid, Thomas 202.
Réville 52.
Rhode, Erwin 10.
Richter, Raoul 252.
Riehl, A. 252.
Robespierre 154.
Rodbertus, K. 242.
Roeder 200.
Roscher, W. 32.
Rousseau 152 ff. 180. 183. 192. 202.
 253.
Saint-Simon 222. 240.
Schelling 181. 192 f. 233. 237.
Schlegel, Fr. 177. 181 f.
Schleiermacher 117. 181. 203 ff. 238.
 250. 273. 285. 288.
Schmidt, Kasp. s. Stirner, Max.
Schopenhauer, A. 234 ff. 250 ff. 273.
Schubert, Joh. 146.
Seneca 50. 55. 108.
Shaftesbury 137 ff. 142. 275.
Sidgwick, H. 232.
Smith, Adam 145 ff. 218. 271.
Sokrates 14. 16 ff. 24. 27. 29. 35 f. 55.
Sömmering 176.
Spencer, Herbert 228 ff. 281.
Spinoza 112 ff. 128 ff. 133. 159. 186 f.
 191. 195 ff. 252 f. 285 f.
Stahl, Julius 192.
Stephen, Leslie 231. 265.
Stirner, Max (Kasp. Schmidt) 269.
Swedenborg 198.
Taine, H. 150.
Tertullian 60. 64.
Thales 4. 11.
Tindal 125.
Toland, John 125 f.
Tolstoj, Leo 55. 255.
Turgot 222.
Ulpian 44.
Vaihinger, H. 252.
Voltaire 150.
Voß, Joh. Heinr. 181.
Wagner, R. 252.
Willmann, O. 75.
Wissowa 52.
Wolff, Christian 134 ff. 154 ff. 166 f.
 175.
Wollaston, William 118 f.
Wundt, Max 3. 35.
Xenophanes 3. 11.
Xenophon 19.
Zeller 10. 166.
Zeno 36.
Ziegler, Theobald 10. 75.
Zielinski, Th. 48.

II. Sachregister.

- Aberglaube** 46. 52. 62. 138 f. 144. 149.
 151 f. 188; **A. im Reformationszeit-**
 alter 89; **A. bei Hobbes** 105.
Abhängigkeit, unbedingte, Augustin 68. | **Absolute, Offenbarung des Absoluten,**
 Schelling 193; **Hegel** 194. 197.
Absolutismus 189; **Machiavelli** 99;
 Hobbes 106 f.

- Ackerbau, Verfall 49.
 Adel und Bürgertum, Griechenland 8;
 A. und Mönchtum 72.
 Adiaphora 36.
 Aequitas 42 f. 46 f. 131.
 Ästhetik und Ethik bei Plato 24; Nietz-
 sche 254.
 Affekte 100; Gegensätze 30; Beherr-
 schung, nicht Ausrottung 108 ff.;
 Wille und A., Descartes 110; Ari-
 stoteles 27 ff.; Spinoza 114 ff.; Shaftes-
 bury 137. 139 f.; Hume 142 f.; Kant
 159.
 Ahnenerverehrung, römische 41.
 Akademie, Cicero 46.
 Allegorisierungen, römische 41 f.
 Alleinherrschaft, Hobbes 106.
 Allgemeingültigkeit, Sokrates 18 f.; A.
 der sittlichen Normen 123.
 Allgemeinwille 183. 286.
 Altruismus 130. 211 f. 217. 227. 235.
 270 ff.; Comte 224, 230; Spencer 229 f.
 Anachoretentum 72.
 Anarchismus, Proudhon 240 f.
 Anfang, absoluter, Kant 161.
 Animismus 65.
 Anlagen, sittliche A. und Vererbung,
 Spencer 229.
 Anpassung 228 f.
 Anschauungsformen, Kant 158, 161 ff.
 Anthropologie, allgemeine 176; Feuer-
 bach 216; Comte 225.
 Antichrist und Christ 70. 82.
 Apathie, Stoa 37 ff. 45.
 Apostolikum 89.
 Apriorische Geltung des Sittengesetzes,
 Kant 162 ff.; formale und transzen-
 dente Apriorität des kategorischen
 Imperativs 165.
 Arbeit 73; Übung der Kräfte bei
 Homer 6; Arbeitsertrag 242; Arbeits-
 teilung 225.
 Arete bei Homer 7; bei Aristoteles 29.
 Aristokratie, Aristoteles 31 f.
 Armut und Christentum 52. 57; Ordens-
 gelübde 79.
 Askese 10. 24. 49. 73. 78 f. 83. 87.
 166. 236; Luthers Stellung 92.
 Assoziationsethik 270 ff.
 Assoziationsprinzip, Hume 142.
 Assoziationspsychologie 289.
 Astrologie 89.
 Astronomie 3.
 Ataraxie, Epikur 38 f.
 Atheismus 103. 117. 126. 139. 154;
 Atheismusstreit 188.
 Atomistik 12. 40; soziale A. 231. 284.
 Aufklärung, sophistische 13 ff.; Auf-
 klärungszeitalter 82. 97. 234. 285.
 Auge und Schönheit, Platon 24.
 Autonomie der Moral 101. 264 f. 267;
 Shaftesbury 139; Kant 157 ff.; A. der
 Religion 192. 205. 238.
 Autorität 101. 177. 181. 192. 264 f.
 267. 269; A. des Glaubens 60; der
 Kirche 67. 74. 86.
 Axiome 118. 125.
 Barbaren und Griechen 7.
 Barmherzigkeit, Christentum 53. 55.
 62; Stoa 67.
 Bedingtheit, kausale B. und Freiheit,
 Kant 160.
 Bedürfnislosigkeit, Stoa 36.
 Befriedigung, dauernde, Sokrates 18;
 B. und Sittlichkeit 138 ff.
 Begehren, Platon 25.
 Begeisterung, religiöse 56. 63.
 Begierden und praktische Vernunft, Ari-
 stoteles 29 f.; Gegensätze 30; Stoa 36.
 Begriffe, philosophische B. und phan-
 tastische Naturbetrachtung 9; B. und
 sinnliche Vorstellung bei Platon 22 f.
 Begriffsbildung, Sokrates 17. 21.
 Begriffsdiagnostik, theologische 75.
 Begriffsformen, Kant 158. 161.
 Begriffstechnik 79.
 Beharrlichkeit bei Homer 6; Schleier-
 macher 207.
 Beichtstuhl 83.
 Beredsamkeit 13.
 Beruf, sittliche Bedeutung 208; Berufs-
 pflichten 90; Schleiermacher 207.
 Beschauliches Leben, Aristoteles 33. 285;
 Stoa 37; Thomas 81.
 Besitz, Ungleichheit 186; Besitzrecht 49.
 Besonnenheit, Homer 6 f.; Platon 21. 26;
 Aristoteles 32; Augustin 67; Schleier-
 macher 207.
 Bestimmung, übersinnliche B. des Men-
 schen, Herder 174.
 Bettelmönche 79. 83.
 Beweisbarkeit, theoretische B. und prak-
 tische Postulate, Kant 159.
 Bewunderung 110.
 Bewußtsein, sittliches, Kant 158.

- Bildung, gelehrte 75.
 Billigung, Hutcheson 141; Hume 143;
 Fichte 187; Herbart 213 f.
 Bischöfe 72. 87.
 Bodenkultur 73.
 Böse, das B. und sein sittlicher Gegen-
 satz 58; Ursprung im Körperlichen 109;
 Böses und Unvollkommenheit, Platon
 22 f.; Problem bei Augustin 68. 70;
 Leibniz 131 f.; das B. und Sinnliche,
 Fichte 185; das B. bei Krause 198.
 Brüderlichkeit 151 f.; 239.
 Buddhismus, Schopenhauer 236; Nietz-
 sche 252.
 Calvinismus 93.
 Cartesianismus 108. 119. 123. 229.
 Charakter 27; Charakterbildung 273 f.
 Christentum 285 f.; C. und Seneca 50;
 C. und Götterkulte 52 f.; Lebensideal
 53 ff.; Weltreligion 67; C. und Ge-
 schichtsphilosophie, Augustin 69 f.;
 Mittelalter 70 ff.; Ausbreitung 71 f.;
 werk tätiges C., Luther 91; C. und
 Schuldidee 109; Dogmen, Lessing 168;
 C. und Vernunftglaube 175; Kant
 155 f. 165 f.; christliche Ethik und
 Kants Lehre vom Gewissen 162 f.;
 Schleiermacher 205; Feuerbach und
 Comte 226; Schopenhauer 236; Nietz-
 sche 252. 254 f.
 Dämonenglaube 59. 62. 89.
 Darwinismus 227.
 Dauer und Veränderlichkeit, Sokrates 18.
 Deismus 125 f.
 Demokratie, Aristoteles 31 f.
 Demut, Christentum 52 f.; Geulinx 111;
 Nietzsche 252. 254.
 Denken und Daseinsprobleme 9; D. und
 Wollen, Sokrates 29; Selbstgewißheit
 120; begriffliches D., Kant 158. 161.
 Denkformen, subjektive, Kant 158. 161.
 Desintegration, soziale, Spencer 230.
 Deskriptiver und normativer Stand-
 punkt 35 f.
 Despotismus 150.
 Deszendenztheorie 227. 231 f. 281.
 Determinismus 36. 85. 129.
 Deutschland, junges 211.
 Dialektik 27. 51. 55. 66. 77. 85; theo-
 logische D. 75; D. bei Sokrates 17.
 21; Hegel 194 f. 222. 241.
 Dianoëtische Tugenden (Fähigkeiten)
 und ethische Tugenden, Aristoteles
 29. 33. 80 f.
 Dichtung und Klosterschulen 72.
 Diesseits, Leben im D., Homer 6.
 Ding an sich, Kant 158 ff.
 Dionysosdienst 252.
 Dispositionen, physische, Spencer 229.
 Dogmatismus der Metaphysik, Kants
 Kritik 156 f.
 Dogmen 75; Autorität 85; christliche
 D. und Kant 155.
 Dominikaner 79 f. 82. 84.
 Dorer und Jonier 2 f.
 Dualismus der Augustinischen Ethik 67;
 Staat und Kirche bei Augustin 70 f.;
 Scholastik 80; Thomas 81; politischer
 D. 82.
 Egoismus 166. 212. 240. 265. 268 ff.;
 sophistische Aufklärungsmoral 15 f.;
 E. und Recht 49; ursprünglicher E.
 151 f.; Bentham 221; Hobbes 105 ff.;
 Wurzel der Sympathie, Hume 142;
 Smith 145 f.; Kant 160; Nietzsche
 252; E. und Altruismus, Comte 224 f.
 230; E. und Selbstliebe, Feuerbach
 216 f.
 Eheverzicht 72 f.
 Ehre, Aristoteles 28.
 Eigennutz, Hobbes 105 ff., vgl. Egoismus.
 Eigentum 144 f. 239.
 Einheit von Wissen und Tugend, Sokrates
 18. 22. 27; bei den Stoikern 36; Ari-
 stoteles' Kritik 29; E. der Tugenden,
 Platon 22. 27; Stoa 36; Aristoteles'
 Kritik 30.
 Einsamkeit, Stoiker 37.
 Einsicht, Aristoteles 29 f.; E. als Er-
 zieherin des Willens 33; Zeno 36;
 Epikur 39; E., Wille und göttliche
 Hilfe, Thomas 81.
 Einzeldasein und Staat 7 f.
 Einzelpersönlichkeit, Krause 199 ff.;
 Schleiermacher 207 f.
 Einzelwissenschaften, Verselbständi-
 gung 35.
 Einzelwohl 103 ff.
 Eitelkeit, Homer 7.
 Eklektizismus 46 f. 80. 83. 128. 237. 259.
 Ekstase 59 f. 66. 78. 97.
 Eleaten 3. 11. 14.
 Emanationsideen 50 f. 198.

- Emotionalismus und Intellektualismus, Geltung, Kant 160.
- Empirismus 126. 157. 218. 263; empirische Anwendung und apriorische, Kant 162.
- Engel 89; abgefallene E., Augustin 68.
- Entelechien 80.
- Entsagung 235; Stoa 50.
- Entwicklung 122. 280 f.; E. der sittlichen Ideen, Platon 23; geschichtliche E. bei Aristoteles 31 f.; E. der Menschheit, Augustin 69 f.; Leibniz 132 ff.; universal kosmisch und universal geschichtlich 134; individuelle und generelle, Spencer 229; sittliche E. 264 f.; Entwicklungsidee 174. 177. 212. 226. 230 ff.; Romantik 182. 192 ff. 206 f.
- Epikureismus 35. 38. 45 f. 285 f.
- Epos und Hymnus 3.
- Erbsünde 68. 165.
- Eremiten 72.
- Erfahrung und Erkenntnis, Kant 156 f. 162; E. und Sittengesetz, Kant 160 f.; Erfahrungserkenntnis und sittliches Bewußtsein, Kant 158.
- Erfolg und Gesinnung, Smith 147.
- Erhabenheit, Christentum 55.
- Erinnerungen an die übersinnliche Welt, Platon 22 f. 25.
- Erkennen bei Platon 25; E. und Leiden, Descartes 109 f.
- Erkenntnis und Wahrnehmung 24; E. Gottes 112. 115 f.
- Erkenntnisformen, Kant 158. 161 f.
- Erkenntnisstreben und Mystik, Augustin 68.
- Erkenntnistheorie, Kant 156 f. 161. 165.
- Erlaubnis und Gebot, römisches Recht und Tertullian 64.
- Erleuchtung, innere 51, 97 f.
- Erlöserbegriff und sittliches Vorbild 77.
- Erlösung 61 ff. 165; E. bei Augustin 76; bei Anselm 76; Sehnsucht 50 f.; Drang nach E. 67 f.; E. und Gnade 68; Erlösungslehre, Joh. Duns Scotus 85.
- Ernst, sittlicher, Sokrates 17 f.
- Eros bei Platon 23 f.
- Erscheinung und Ding an sich, Kant 158 ff.
- Erwägung, vernünftige, Sokrates 19; vgl. Reflexion.
- Erziehung 124. 151. 167 f. 234; Shaftesbury 138; E. und Entwicklung 172; Erziehungsmittel 268.
- Ethik und Ästhetik, innere Beziehung bei Plato 24; Herbart 213 f.; E. und Theologie, Shaftesbury 138 f.; E. und Metaphysik, Kant 156 f.; Kants Grundlegung 157; ethische und dianoëtische Tugenden, Aristoteles 29. 33; Wille als spezifisch ethische Funktion, Aristoteles 29 f.
- Ethnologie 177.
- Ethos, griechisches 2 ff.; Jonier und Dorer 2 f.
- Eudämonie bei Homer 6 f.; Epik 39.
- Eudämonismus 268 ff.; Demokrit 12; Sokrates 20; transzendenter, Kant 165; Kants Abwehr 166; individueller und universeller 265. 288 f.; sozialer E. 277; E. und Utilitarismus 277.
- Evidenz 123.
- Evolution vgl. Entwicklung.
- Evolutionismus 231 f. 280; individueller 265. 285 f.; universeller 265. 286 ff.; subjektiver 227; objektiver 227.
- Evolutionsprinzip, Spencer 230 ff.; vgl. Entwicklung.
- Exil, babylonisches 69.
- Exorzismus 59.
- Familie**, Comte 224.
- Familiensinn, römischer 42. 49.
- Fanatismus 103. 138 f. 149.
- Feindesliebe 55.
- Ferne und Einbildungskraft, Hume 142.
- Feudalsystem 150.
- Forderungen, ethische, Plato und Kant 159.
- Form und Inhalt, Sittengesetz, Kant 163 f.
- Formale Prinzipien, Kant 161 ff.
- Formalismus, dialektischer 85; Herbart 214.
- Formel des Sittengesetzes, Kant 162 ff.
- Fortpflanzung 108.
- Fortschritt, Kant 223 f.
- Franziskaner 79. 84.
- Freidenkertum 234.
- Freigebigkeit, Aristoteles 29. 31 f. 34.
- Freiheit 151 f. 154. 239. 248 f.; Freiheitsproblem bei Augustin 68; Spinoza 115. 285; Kant 155; Grundgesetz der praktischen Vernunft 158 f. 161; F. und kausale Bedingtheit, Kant 160;

- praktische F., Kant 163; F. der einzelnen, Fichte 186; innere F., Herbart 214.
- Freundschaft, Aristoteles 33; Stoa 37 f.; Epik 38 f.
- Frieden, ewiger 121.
- Friedlichkeit, ursprüngliche, Shaftesbury 138.
- Frömmigkeit 189; Platon 21; Hutcheson 141.
- Furcht, Stoa 36; F. vor den Göttern 40.
- Fürsten und Bischöfe 72.
- Gebot und Erlaubnis, römisches Recht und Tertullian 64.**
- Gedächtnisübung 74.
- Gefühle, Gegensätze 30. 58; G. und Reflexion 136. 140 f. 143. 145 ff. 226 f.; sittliche G., Hutcheson 140; G. und sittlicher Wille, Smith 146; G., Rousseau 152 ff.; soziale G., Comte und Mill 226.
- Gefühlsmoral 262 f. 270 ff. 279.
- Gegensätze 71 f.; Prinzip bei Aristoteles 30 f.; G. der Affekte und Gefühle 30.
- Geheimkulte, orphische 10. 21.
- Gehorsam 264; Sokrates 19; Christentum 52 f.; kirchlicher G. und fromme Gesinnung 71; religiöser G. und sittliche Pflicht, Duns Scotus 86.
- Geistlichkeit 64 f.
- Gelehrsamkeit 74 f. 79 f. 84.
- Gemeinnützigkeit 104.
- Gemeinschaft, sittliche Auffassung 39 f.; G. der Gläubigen, Augustin 70; gesellige G., Schleiermacher 207.
- Gemeinsinn, Griechen 34. 42; Römer 49.
- Gemeinwohl, Shaftesbury 137 f.
- Gemüt und Glaubenswahrheiten 85; Gemütswelt und Welt des energischen Wollens den gelehrten Mönchen verschlossen 74.
- Geniekultus 250.
- Genuß und Selbstzufriedenheit, Fichte 186.
- Gerechtigkeit der Götter 9; G. und Recht 42 f.; G. Gottes, Christentum 62; Platon 21. 25 f.; Aristoteles 31; Augustin 67; Hume 143 ff. 271; Smith 147 ff. 271.
- Gesamtwille 287; Herbart 215.
- Gesamtwohl 103 ff. 125. 218 f. 250. 272. 275.
- Geschichte, Entwicklung 134; Zusammenhang 175; Lessing 169; G. und Kausalität, Herder 172 f.; Romantik 192 ff.
- Geschichtsphilosophie 135 f. 167. 170; Augustin 69 f.; Herder 174 ff.; Kant 174 ff.; Fichte 193; Schelling 193; Hegel 194 ff. 233; Comte 222 ff.; Spencer 231; Romantik 235; Marx 242 ff.; naturalistische G. 233.
- Gesellschaft, Hegel 196; Comte 223 f.; beseelte G., Herbart 214; Organisation, Spencer 230; G. und Staat 240 f.
- Gesellschaftsordnung 49.
- Gesellschaftsvertrag 107; Roussseau 153. 183.
- Gesetz, bürgerliches, Hobbes 105; Locke 124; Gesetze des Staates und der Götter 19.
- Gesetzgebung 151 f.; G. des alten und neuen Bundes 62; Bentham 221; Prinzip einer allgemeinen G., Kant 162 ff.
- Gesetzmäßigkeit 4. 12; mechanische G. 40; psychologische G. 57.
- Gesinnung 61; politische G. 7; fromme G. 71; Bedeutung, Abälard 77; religiöse G. Spinozas 117; G. und Erfolg, Smith 147; sittliche und religiöse G., Schleiermacher 210.
- Gesinnungswandel 76.
- Gesundheit, Stoa 36.
- Gewissen 63; Abälard 77; Smith 148; Kant 156. 162 ff.; Hume 156; Fichte 187; G. und Gefühl, Rousseau 152.
- Gewissenslehre, Thomismus 85.
- Gewissenspflicht, Schleiermacher 207.
- Gewöhnung, Aristoteles 33.
- Glaube und Skepsis 41; G. und Wissen 60; Augustin 66 f.; Kant 157; G. und Wissen, Trennung 85 ff.; Rationalisierung des Glaubens 70 ff.; Paulus und Thomas 80; Schleiermacher 204; Rechtfertigung 165; Luther 89; G. und Pflichterfüllung 91 f.; G. an eine übersinnliche Welt, Kant 158 f.
- Glaubensüberzeugung und Autoritätsglaube 86.
- Gläubige, geistige Gemeinschaft 70.
- Gleichgültigkeit, stoische 36 f. 39.
- Gleichheit 151 f. 178. 239. 243 f.; sittliche G. (Stoa) 37.
- Gleichnisreden Jesu 54.

Glück bei Homer 6 f.; Heraklit 12; G. und Pflicht 20.
 Glücksbedürfnis 57.
 Glückseligkeit 151 f.; Aristoteles 28 ff. 34; Epikur 38 f.; Augustin 69; Thomas 81; G. und Sittlichkeit, Spinoza 115; Shaftesbury 138 f.; Leibniz 130; Kant 160; Maximation 219 ff. 276. 279. 284. 286; G. und Vollkommenheit 285 f.
 Glückseligkeitstrieb, Feuerbach 216.
 Glücksgüter 264 f.
 Gnade, Vermittlung Christi 76; G. und Sünde 285.
 Gnadenlehre, Augustin 68; Thomas 81; G. und Reformation 89.
 Gnosis 66. 84.
 Götter, Neid 9; Gerechtigkeit 9; Unerkennbarkeit 14.
 Götterglaube 51. 53; G. und Philosophie 41.
 Götterkultus 48; orientalische Kulte 51 f.
 Göttermythos 4.
 Götterwelt, homerische 9.
 Gottesbegriff b. Platon 22; Spinoza 113 ff.
 Gottesbeweis, ontologischer, Anselm 75; sittlicher 188; Kritik der Gottesbeweise bei Hume und Kant 155 f.
 Gottesglaube und Gottesfurcht 46; Revolution 154; Kant 155.
 Gottesidee und Sittengesetz, Kant 165.
 Gottesliebe, Christentum 56. 61; Augustin 67.
 Gottesreich, Augustin 69 ff.
 Gottesstaat und Kirche 81; Suprematie 84.
 Gottheit, stoische Auffassung 40; Hingabe an die G. 67; Menschwerdung, Anselm 76; Wille 85 f.; Willensfreiheit, Descartes 109; Liebe und Erkennen 112; Vollkommenheit, Shaftesbury 138; Kant 159; Fichte 187 f. 191; Güte und Vollkommenheit, Leibniz 132; Wille Gottes und das Gute 165; Wille und Sittengesetz 266 f.
 Gut und nützlich, Cicero 46; höchstes G., Stoa 46; Bacon 102 f.; Kant 160. 165; Schleiermacher 206.
 Gute, das G. bei Platon 21 ff. 25; Aristoteles 28; Stoiker 36; das G. und Gottes Wille 165.
 Güte, Hutcheson 141.
 Güter, sittliche 264; Schleiermacher 288.
 Gymnastik 10.

Hades, Homer 6.
 Handel in Kleinasien 8.
 Handlung, sittliche, Augustin 67 ff.
 Harmonie, prästabilierte, Leibniz 131; universelle H., Leibniz 133 f.; H. und Maß, Shaftesbury 138 ff.; Hume 142.
 Hedonismus 20. 125. 220. 265. 273.
 Heiligkeit und Mönchstum 73.
 Heilkunde, wissenschaftliche 59.
 Heimatlosigkeit des Mönchs 74.
 Heldenideale Homers 8.
 Heroenverehrung, Carlyle 250.
 Herren und Sklaven 7.
 Heterogonie der Zwecke 53. 71. 78.
 Heteronomie, politische und religiöse 86. 265 ff.
 Hexenprozesse 89.
 Hierarchisches System 73. 77. 79. 82. 150; Niedergang 84 ff.; Sturz 88 f.
 Hingabe, religiöse, 67 f.; Christentum 56 f. 61 ff.; H. an die Menschheit 67.
 Historismus 286 ff.
 Hochmut abgefallener Engel, Augustin 68.
 Hoffnung, Paulus und Thomas 80.
 Hölle 62.
 Honestum, Cicero 47.
 Humanismus, Studien 108.
 Humanität, Herder 175 f.; Humanitätsreligion, Comte 225 f.; Feuerbach 235.
 Hymnus, dorisch 3.
 Ich, schöpferisches, Fichte 183. 185; praktisches und theoretisches I. 185.
 Ideal, göttliches 67; I. des Gottesreichs, Augustin 69 f.; Ideale 56 f.; Streben nach dem I., Leibniz 133 f.; Fichte 185.
 Idealismus 185; Platon 21 ff. 26. 67; praktischer I. 150; ethischer I., Kant 156.
 Ideen bei Platon 23. 157; religiöse 70; angeborene 118; I. und Sinnenwelt, Platon und Kant 161; transzendente I., Kant 157 ff.
 Ideologie 222.
 Jenseits 10. 52. 58. 63; Lessing 168.
 Jesuiten 83. 108. 119.
 Immoralismus 252. 269. 281.
 Imperativ, kategorischer 162. 165.
 Imperium, römisch-deutsches 72 f.
 Indeterminismus 85 f. 109 f.
 Individualismus 40. 82. 119. 129. 200. 248 ff.; Leibniz 133 f.; Hume 145;

- Rousseau 153; Fichte 183. 186 f.;
 W. v. Humboldt 183; Herbart 215;
 Spencer 231 f.
 Induktion, Sokrates 17. 21.
 Industrialismus 233 f.; I. und kriegeri-
 sches Stadium, Spencer 230.
 Inhalt des Sittengesetzes, Kant 163 f.
 Instinkte, soziale 227 f.
 Integration, soziale, Spencer 230.
 Intellektualismus 109. 118 f. 123. 130.
 133. 135. 139 f. 154. 229. 267; I. des
 thomistischen Systems 85; intellek-
 tuale und emotionale Fassung des
 Sittlichen, Descartes 110; I. und Emo-
 tionalismus, Kant 160.
 Intellektualsystem, Cudworth 118.
 Intelligible Welt, Kant 159. 161; i. Tat,
 Kant 161; i. Freiheit und Sittengesetz,
 Kant 163; intelligibler Charakter,
 Kant 184.
 Interesse, intellektuelles, Descartes 110.
 Intuitionismus 258. 263. 265.
 Ionier und Dorer 2 f.
 Judentum 52. 58 ff. 69; Nietzsche 252.
 Jus strictum 42. 46 f. 131.
 Justitia 43.
Kaisertum und Papsttum 73.
 Kalokagathon bei Cicero 47.
 Kampf des Gottesreichs mit der Welt,
 Augustin 69 ff.; K. aller mit allen
 106. 144; K. ums Dasein 246. 248. 280.
 Kapitalismus 242.
 Kardinaltugenden 36; Platon und Tho-
 mas 80; Schleiermacher 207.
 Kasuistik der Scholastik 83.
 Katholizismus 189 f.; K. und Thomas
 v. Aquino 82. 238; Interpretation
 und Fortbildung der Glaubensnormen
 88.
 Kausalität, Kant 158. 160 f.; K. und
 Geschichte, Herder 172 f.
 Kirche, Schleiermacher 207; Autorität
 67. 74. 86 f. 95; Hierarchie 73. 77.
 79. 82. 84 ff. 150; K. und Staat 87 f.
 92 f.; Gründung 69; K. und Gottes-
 staat, Augustin 69 ff.; K. dem welt-
 lichen Staate übergeordnet, Augustin
 70; Verweltlichung 70 ff.; K. und
 Staat, Thomas 81; Wertunterschied
 82; K. und Offenbarung 86; K. und
 Glaubensgemeinschaft 89. 92; Ge-
 bundenheit 99.
 Klarheit, Wollen und Erkennen, Des-
 cartes 109 f.
 Klassenkampf 246 f.
 Klassizismus 178.
 Kleriker 64 f. 72 f. 78. 83.
 Klöster, Reichtum 79.
 Klosterbrüder 72 ff. 79.
 Klosterleben 72 ff.
 Klosterschulen 72. 74.
 Klugheit bei Homer 6; Demokrit 12;
 Aristoteles 29.
 Kollektivismus 190. 212. 215; K. bei
 den Griechen 42.
 Kommunismus, Fourier 240 f.; Marx
 und Engels 241.
 Königtum, Aristoteles 31 f.
 Kontraste, Gesetz 49. 177; K. der Ge-
 fühle 58; K. der dialektischen Theo-
 logie 77.
 Körper und Seele, Descartes 109; Geu-
 linx 110 f.
 Kosmogonie 121; mythologische K. 9;
 Dichtung und Philosophie 11.
 Kosmologen, antike 9.
 Kosmopolitismus, Stoa 37 f.; Stoizismus
 und Epikureismus 40, alter K. der
 universellen Kirche und neuer welt-
 licher K. 94.
 Kosmos, Schönheit 96.
 Krankenpflege 73.
 Kreuzzüge 78.
 Krieger im platonischen Staate 25;
 kriegerisches und industrielles Sta-
 dium, Spencer 230.
 Kulthandlungen, Augustin 69.
 Kultur, homerische K. nicht primitiv 5;
 K. und Natur, Herder 174.
 Kultursystem, Herbart 214.
 Kummer, Stoa 36.
 Kunst 73. 87; Aristoteles 33; Hegel
 196; Schopenhauer 236; Renaissance
 95; K. und Sittlichkeit, Shaftes-
 bury 138.
 Kyniker 20. 35.
Latein 72; Universalsprache 74.
 Läuterung des Schuldigen, Platon 23.
 Leben, gleichgültig, Stoa 37; Wert
 aller Werte, Nietzsche 251 f.
 Lebensanschauung, Renaissance 100.
 Lebensbedingungen, Spencer 228.
 Lebensideal, christliches 67.
 Lebensgenuß 57.

- Lebensweisheit, homerische 4 ff.; Heraklit 11 f.; Demokrit 12.
 Legenden 59.
 Lehrbarkeit der Tugend, Sokrates 18.
 Leibeigenschaft 242.
 Leiden der Seele (passions), Descartes 108 ff.; L. und Tun, Spinoza 115.
 Leidenschaft 178; Platon 25; Stoa 36 ff.; religiöse Begeisterung 63.
 Lex naturalis 119.
 Licht, inneres 97 f.; vgl. Lux.
 Liebe, Platon 23 f.; Paulus und Thomas 80; Schleiermacher 207; Feuerbach 217; Comte 224 f.; L. zu Gott 112. 115 f.; Leibniz 130. 133; Spinoza 133; uninteressierte L., Hutcheson 140.
 Liebespflichten, Schleiermacher 207.
 Logosbegriff und Messiasidee 51. 62.
 Lohn in sich selbst, Spinoza 115; Shaftesbury 138 f.
 Lohnsystem, Herbart 214.
 Lügen, Kant 164.
 Lust 265; Aristoteles 28. 30; Stoa 36; Epikur 39; L. und Dauer, Platon 22; L. und Unlust, Bentham 219; vgl. Glückseligkeit, L. und Unlusttriebe, Problem des Gemeinnützigen bei Spencer 229.
 Lux naturalis 97 f. 101. 103. 108. 119. 121. 124. 136 f.
 Luxus 49.
Macht, Wille zur M., Nietzsche 251. 255.
 Machtbewußtsein der Kirche 75.
 Manichäer 66.
 Maß, Mensch als das M. der Dinge 14 ff.; M. und Sittlichkeit, Shaftesbury 137 f.
 Mäßigkeit, Aristoteles 33; Epikur 39.
 Materialismus 12. 65. 126. 154. 216 ff. 229. 235.
 Materie und Übel 109.
 Maximation der Glückseligkeit 219 ff. 276. 279. 284. 286.
 Mechanische Weltanschauung 109.
 Meinung, öffentliche, Locke 124. 226; Mill 226.
 Mensch als einziger Gegenstand der Wissenschaft 14.
 Menschenliebe, Shaftesbury 138.
 Menschenrechte, allgemeine 166.
 Menschenverstand, gesunder 122.
 Menschheit 169; Hingabe an die M. 67; Entwicklung, Augustin 69 f.; Menschheitsgeschichte im Kampfe zwischen Gottesreich und Weltregierung, Augustin 70.
 Messiasglaube 51. 56 ff.
 Metaphysik 51; Aristoteles 9; Augustin 65 f.; Spinoza 113. 117; Leibniz 129 ff.; Plato und Kant 159; Herbart 213; Schleiermacher 203 f. 208 f.; Schopenhauer 235; Kritik bei Kant 156 f.
 Metempsychose, Lessing 168 f. 171.
 Mitgefühl, Comte 224; Schopenhauer 273 f.
 Mithrasdienst, persischer 52.
 Mitleid 116 f.; Stoa 37; Spinoza 116; Fichte 186; Schopenhauer 236; Nietzsche 252.
 Mitte, richtige, Aristoteles 30 ff. 80; Thomas 80; Shaftesbury 137.
 Mittelalter, Begriffsübertragung 8; christliches M. 70 ff.; Gebundenheit 177.
 Monadenlehre 131. 133; Mendelssohn 168; Leibniz 215.
 Mönchtum 72 f. 78. 83 f. 86 ff.
 Monotheismus 79.
 Moral, Aufhebung der doppelten M. 90; praktische M. der klassischen Scholastik 83.
 Moralität, Hegel 195; Darwin 228.
 Motive und Heterogenie des Erfolgs 71. 78; Psychologie der M. 136; sittliche M., Smith 147; sittliche M. und Zwecke 278; Bentham 221; Mill 226; M. als Einteilungsgrund 261 ff.
 Mut, Nietzsche 252 f.; vgl. Tapferkeit.
 Mutualismus 249.
 Mysterienkulte 4. 10.
 Mystik 51. 57. 61. 63. 68. 75. 84. 89 f. 97. 101. 108. 111. 116. 118. 121. 126. 131. 137. 184. 189. 191 f. 199. 202; M. und Verstandesaufklärung 77; M. und Kant 165.
 Mythologie und Wissenschaft 3 f.; römische M. 41; M. und Christentum 89 f.
 Mythos und religiöse Hingabe 57; M. bei Platon 27.
 Nächstenliebe 91. 211; Christentum 53. 55 f. 61. 63; Stoa 55. 63. 67.
 Nationalitätsprinzip 248.

Nationalökonomie 145 f.
 Natur oder Satzung 15; Rückkehr zur N., Rousseau 153; N. und Kultur, Herder 174.
 Naturalismus 80. 211. 235. 242.
 Naturauffassung, teleologische 135. 172.
 Naturbetrachtung, phantastische und wissenschaftliche 9.
 Naturgemäßheit, Stoa 36.
 Naturgesetze, Unveränderlichkeit 120.
 Naturhaß 185.
 Naturkausalität, Kant 158, 160 f.
 Naturmensch 176 f.
 Naturphilosophie, ionische und dorisches 3; Gleichgültigkeit ihr gegenüber 14. 17; stoische N. 36; Romanistik 213.
 Naturrecht 131. 186. 189. 191 f. 200.
 Naturwissenschaft 233; N. und Büchergelehrsamkeit 74; Fortschritte 150; naturwissenschaftliche Weltanschauung 109.
 Naturzustand 144.
 Naturzwecke, transzendente und immanente 178.
 Neid der Götter 9.
 Neigung und Pflicht, Kant 160. 165; Fichte 187; soziale und egoistische Neigungen, Shaftesbury 137 ff.; sinnliche Neigungen und Sittengesetz, Kant 162.
 Neuplatonismus 50 f. 65 f. 198.
 Neupythagoreismus 50.
 Nirwanah 236.
 Nominalismus 85 ff. 104. 109. 126. 165. 269; N. und Willensfreiheit 85.
 Normen, sittliche 143. 149. 159. 261; normativer und deskriptiver Standpunkt 35.
 Notwendigkeit, Spinoza 195; Hegel 195 f.; Marx 245; N. und Freiwilligkeit, Hume 142.
 Nutzen, Prinzip 121. 139. 141. 151. 157. 165. 221. 227. 230 ff. 274 ff.; Sokrates 19; Cicero 47; Bacon 103 f.; Hume 142 f.; Nützlichkeitsmaximen sekundär, Smith 147; Nützlichkeit und kategorischer Imperativ, Kant 162; N. des Reichtums, Bentham 220; nützlich und gut, Stoa 36; N. und Wohlfahrt 43; N. und Vollkommenheit 185.

Odysseus 7.
 Offenbarung 51. 54. 60. 66. 80. 84. 86. 88. 124. 126. 202; O. und lux naturalis, Locke 167; Lessing 167 f.
 Okeanos 11.
 Okkasionalismus 110 f. 114.
 Oligarchie, Aristoteles 32.
 Ontologismus, Wolff 156; Kant 184; ontologischer Gottesbeweis, Anselm 75.
 Opfer, Christentum 62 f.; Opferidee 89.
 Opportunismus, Cicero 47 f.
 Optimismus 127 ff. 233 ff.; hellenischer O. 39 f.; Shaftesbury 138. 140; Helvetius 150; Krause 198.
 Orden, geistliche 73; Ordensregeln 78 f.
 Ordnung, Comte 223 f.
 Orient, Wissenschaft der Priester 2.
 Orphische Geheimkulte 10. 21.
 Orthodoxie, lutherische 154 f.
 Palingenesis, Lessing 168.
 Panentheismus, Krause 198.
 Pantheismus 36. 112. 126. 198. 201; Stoa 40.
 Päpste 87.
 Papsttum und Kaisertum 73.
 Patriarchalische Zustände 7. 49.
 Patristik 76.
 Perfektionismus 127 f. 133 ff. 194. 285 f.
 Peripatetiker 67.
 Persönlichkeit, Renaissance 94; Romanistik 178. 182 ff.; Spencer 231; Nietzsche 249 ff.; Schleiermacher 250; Goethe 256 f.; sittliche P. 36; Abälard 77; Vielheit sittlicher Persönlichkeiten, Kant 163 f.; P. Gottes, Leibniz 129.
 Persönlichkeitskult, Carlyle 234.
 Pessimismus 39. 233 ff.
 Pflicht 140; Pflichterfüllung und Glück 20; mittlere Pflichten, Cicero 46 f.; vollkommene und mittlere Pflichten 65; sittliche Pflichten und religiöser Gehorsam, Duns Scotus 86; P. und Tugend 91 f.; Kant 155 f.; unbedingte Verpflichtung 158 f. 162. 165; Strenge 166; P. und Neigung, Kant 160. 165; Pflichten als göttliche Gebote, Kant 165; Fichte 187; Schleiermacher 206. 288 f.
 Phantasie und Begriffe, mythologische und wissenschaftliche Naturbetrachtung 9.

- Pharisäer 59 f. 62.
 Philosophie, Geschichte der P., repräsentativer Wert 2; P. und Mythologie 4; Anfänge 9; P. und Religion 50 f. 60; Pflege in den Klosterschulen 72; P. als begriffliche Erkenntnis, Hegel 196.
 Physiker, antike 9. 11.
 Pietas 131.
 Pietismus 154.
 Plan der Geschichte 174.
 Platonismus 156 f. 160 f. 163. 185.
 Poesie, didaktische 135.
 Politik, Aristoteles 27. 31 f. 34; politische Gesinnung Platons 26 f.
 Popularphilosophie 122. 134.
 Positivismus 212 f. 215 f. 222. 250.
 Postulate der praktischen Vernunft, Kant 157. 159 ff.
 Prädestination 89; Augustin 68.
 Prahlerei, Homer 7.
 Predigt 79.
 Priestertum und Mönchtum 72 f.; Aufhebung 88.
 Privateigentum 220.
 Privatrecht 102. 200; römisches 42.
 Probleme und Worte 80.
 Propheten 69. 167.
 Protestantismus und Kant 238.
 Psychologie der Motive 136; rationale P. 156; Kants Kritik 155 f.
 Puritanismus 118.
 Pythagoreer 96; dorische Sinnesart 3 f.; orphische Geheimkulte 10.
Quietismus, epikureischer 40.
Rationalismus 97. 111. 154. 165. 167. 267. 273; Wolff 156; Kant 156 f. 159. 184; Platon 159; theologischer R. 132; Rationalisierung des Glaubens 70 ff.
 Reaktion und Romantik 189.
 Realismus 211; Aristoteles 28; Thomas 86; realistischer Dualismus von Welt und Kirche, Augustin 70.
 Recht und Sittlichkeit 47, römisches R. 64; Leibniz 131; Hume 144; Smith 146 f.; Fichte 186; Herbart 214.
 Rechtsbewußtsein, römisches 46 f. 49.
 Rechtsgleichheit aller Bürger 42.
 Rechtslehre, Kant 165.
 Rechtsordnung 42; R. und Sittengebot 19; politische R. 268; Marx 243.
 Rechtspflichten, Schleiermacher 207.
 Rechtsphilosophie 146; Kant 176; Krause 198 ff.; Lassalle 241; Hegel 241.
 Rechtsschule, historische 191.
 Rechtssinn der Römer 42 ff.
 Reflexion, Standpunkt 27. 135 f. 139 ff. 143 ff. 152. 154. 177 f. 189. 211. 218. 228. 230. 279. 281; theoretische R. bei den Römern 44; R. und Aufklärung 15 f.; R. der Aufklärung und lux naturalis 97. 101; R. und Vertragstheorie 107; R. und Phantasie 121; R. als Maßstab und Motiv 16; Herodot 9; Sokrates 17 ff.; Locke 123 f.; Kant 164 f.; R. und Gefühle 136. 140 f. 143. 145 ff. 226 f.
 Reflexionsethik 270 ff.
 Reflexionslosigkeit, gesunde R. bei Homer 7.
 Reflexionspsychologie 232. 245. 247. 261 f.
 Reformation 84. 87 ff. 217. 255.
 Regierung bei Platon 25; Regierungsformen, Aristoteles 31 f.
 Reich Gottes, Augustin 69 f.
 Reichtum, Aristoteles 28. 34; Stoa 36; Bentham 219 f. 276.
 Reinheit des Lebens, Forderung der Pythagoreer 10.
 Relativismus, Cicero 48.
 Religion, Erneuerung des religiösen Bewußtseins 50 f.; absolute R. 54; R. und Philosophie 60; enge Verbindung bei Plato 26; R. ohne Autorität und Tradition 98; Auffassung der Romantik 182; Hutcheson 141; Hume 144 f. 149; Smith 148 f.; Hegel 196. 287; Krause 201; R. und Gefühl, Schleiermacher 202 ff.; R. und Sittlichkeit 64 f. 93. 266 ff.; Augustin 68 ff.; Shaftesbury 138 f.; Kant 156. 165; Fichte 187 f.
 Religionsphilosophie 41; Platon 26; Stoa 40; Cicero 46 ff.; Philo 51; Augustin 68; Kant 165. 176; Romantik 194; Feuerbach 216.
 Religiosität, Luther 89; Spinoza 116 f.
 Renaissance 87. 137. 251; R. und Romantik 177 f. 182; Lucrez 46; Lebensgefühl 90 f. 93 ff.
 Resignation bei Epikur 45; Stoa 50; tatlose R. 68.

- Restauration 192. 197. 239.
 Revolution 182 f. 189 f. 239 ff.; R. und
 Aufklärung 150 f. 153 f.
 Rhetorik 16. 55.
 Rigorismus 160.
 Rittertum 78.
 Rom, römische Kultur 41 ff.; Rechts-
 sinn 42 ff.; Recht 64.
 Romantik 154. 177 ff. 231. 234 f. 238.
 241. 256.
 Ruhm und Glück, Homer 7 f.

 Sakramente 71. 73. 79 f.
 Satisfaktionsdogma, Anselm 76.
 Satzung oder Natur 15; Weltstaat durch
 menschliche S. und Gottesstaat 84.
 Schattenreich bei Homer 6.
 Scheinwissenschaft 95.
 Schenkungen an Klöster 72.
 Schmähsucht, Homer 7.
 Schmerzlosigkeit, Epikur 38 f.
 Scholastik 75. 80 ff. 99. 107. 109. 118.
 132. 217.
 Schöne, das S. bei Platon 23 ff.; Shaftes-
 bury 138. 140.
 Schönheit, seelische, Platon 24.
 Schöpfung der Welt 69.
 Schranke bei Fichte 185.
 Schuld und Sühne, Christentum 62;
 Anselm 76.
 Schule, Schleiermacher 207.
 Schwerter, weltl. und geistl., Thomas 81.
 Seele, künftiges Leben, pythagoreische
 Vorstellungen 10; Teilung bei Pla-
 ton 25; S. und Körper, Descartes
 109; Geulinx 110 f.
 Seelenbegriff, Kritik bei Hume und
 Kant 155.
 Seelenglaube 51.
 Seelenheil, Sorge für das eigene S.
 und Leben für andere 90 f.
 Seelenkulte 4.
 Seelenruhe, stoische 37.
 Seelenwanderung 10; Lessing 168 f.
 Seelsorge 79.
 Sein, transzendentes, Kant 158. 160 f.
 Sekten und Schulen 3 f. 10. 35. 50.
 Selbstaufopferung 254.
 Selbstbeherrschung, Aristoteles 29. 31.
 Selbstbesinnung, ethische 4. 13. 19.
 Selbstbestimmung 77. 183. 239.
 Selbsterhaltung 27. 103. 254; Herbart
 215; S. und Altruismus, Spencer 229 f.

 Selbsterkenntnis, sittliche 17.
 Selbsterziehung 138.
 Selbstgenügsamkeit, stoische 37 f.
 Selbstliebe 151 f.; Locke 123. 125;
 Hume 156; Feuerbach 216 f.
 Selbstmord, Stoa 37.
 Selbstregulierung der Interessen 15.
 Selbstsucht 57.
 Selbstvervollkommnung 103. 169. 273.
 285.
 Selektionsprinzip 281.
 Seligkeit, Spinoza 115 f.
 Sicherheit, Bentham 220.
 Sieg des Gottesreichs, Augustin 69 f.;
 S. des Guten über das Böse, Augu-
 stin 70.
 Sinnenlust, Entsagung, Platon 24.
 Sinnenwelt und übersinnliche Welt,
 Platon 25; S. und Ideenwelt, Platon
 und Kant 159. 161; S. und Sitten-
 gesetz, Kant 161.
 Sinnlichkeit, Kant 158. 160; sinnliche
 Motive und Sittengesetz, Kant 162 f.
 Sitte, Preis der guten alten S. 9.
 Sittengebot und Rechtsordnung 19;
 Sittengebote, Descartes 109; S. und
 Wille Gottes 85 f. 266 f.
 Sittengesetz, unbedingte Verpflichtung,
 Kant 158 f. 162. 165; theoretische
 Basis, Kant 160; S. und Erfahrung,
 Kant 160 f.; formal, Kant 161; S.
 und intelligible Freiheit 163; S. und
 Gottesidee, Kant 165.
 Sittlichkeit und Recht 47; doppelte S.,
 Weltlichkeit und Christentum 64 f.
 67; S. und Religion 64 f. 93. 266 ff.;
 Augustin 68 ff.; Shaftesbury 138 f.;
 Hume 145; Kant 156. 165; Fichte
 187 f.; vollkommene S., Kant 160;
 S. und Sinnlichkeit, Kant 160 f.; ob-
 jektive S., Hegel 195. 200 f.
 Skepsis 14. 41. 46. 49. 188. 252.
 Sklaven 7.
 Sophistik 76. 82; Aufklärung 13 ff.;
 ontologische S. 156.
 Sozialdemokratie 241. 247.
 Sozialismus 212. 240 ff.; Fichte 190;
 Fourier 240 f.; kommunistischer S.
 249.
 Soziologie 222.
 Sphärentheorie, theologische 80.
 Spiritualismus 66.
 Spruchweisheit, ionische 3.

- Staat, Auffassung bei den Stoikern und Epikureern 40; S. und Kirche 87 f. 92 f.; Thomas 81; Wertunterschied 82; S. als Übel 81; durch willkürliche Übereinkunft entstanden 82; S. als menschliche Schöpfung 98 f.; Entwicklung 174; beste Staatsverfassung 175; S. und religiöse Grundlage 192; S. bei Platon 25 ff.; Aristoteles 31; Epikur 38; Hobbes 105 ff.; Rousseau 153; Fichte 186. 191; Hegel 195 ff.; Schleiermacher 207; Schopenhauer 236; St. Simon 240; Fourier 240; Marx 243 f.; S. und Gesellschaft, Comte 223 f.; Auflösung, Spencer 231.
- Staatsgefühl, hellenisches 7 f.
- Staatsgesetze und ungeschriebene göttliche Gesetze 19.
- Staatsideal, Augustin 69 f.; Platon 69.
- Staatssozialismus, Fichte 190; St. Simon 240; Blanc 241; Lassalle 241.
- Staatsvertrag 183.
- Stadien, Gesetz der drei S., Turgot 222; S. bei Comte 222 f.; Spencer 230.
- Ständescheidung, Platon 25; Standesunterschiede gleichgültig, Stoa 37.
- Stammesgefühl, Homer 7.
- Stiftungen, kirchliche 72.
- Stoa 35 ff. 45 ff. 50. 55. 63. 65 ff., 103 f. 159 f. 285 f.; S. und Christentum 61.
- Strafrecht 102.
- Strenge, stoische 37.
- Sturm und Drang 178 ff. 211.
- Subjektivismus 186.
- Substanz, Spinoza 114 ff. 129; Leibniz 129. 213; Kant 164; Herbart 213.
- Sühne 68; Sühneveremonien, Heraklits Urteil 12; S. und Schuld, Christentum 62; Anselm 76.
- Sünde, Duns Scotus 85; Malebranche 111 f.; S. und Welt, Augustin 70; S. und Gnade 285; Augustin 68.
- Sündenfall 111; Augustin 68.
- Sünder, Erlösung, Christentum 62.
- Supranaturalismus 79 f. 125.
- Symbolik, pythagoreische Zahlensymbolik 4.
- Sympathie 157; Hutcheson 140; Hume 142 f. 156. 271; Smith 146 ff. 271; Comte 224; Leslie Stephen 232.
- Tapferkeit bei Homer 6; Platon 21. 26; Aristoteles 29. 31 f. 34; Augustin 67; Nietzsche 252 f.
- Tätiges Leben 104; t. und leidendes Verhalten, Spinoza 115.
- Technik 233.
- Teleologie 130. 135; Stoa 36; Wolff 154; Herder 172 f.
- Testament, Altes 69; Neues 72.
- Teufel 89.
- Theodizee und Geschichte 194 f. 201; Augustin 68; Malebranche 111; Leibniz 131 f.; Nachklang bei Kant 155. 165.
- Theologie 238; mystische T. und Platonismus 23; T. und Metaphysik. Aristoteles 26; Stoa 36. 40; Cicero 46; Augustin 67; T. der Bettelmönche 79; Wolff 154; Kants Kritik der T. 155 f.; verstandesmäßige T. 74 ff.; dialektische 77; rationalistische 124; aufgeklärte 178; T. und Ethik bei Anselmus und Abälard 77; Shaftesbury 133 f.
- Theosophie 61. 192. 199.
- Thersites 7.
- Thetys 11.
- Thomismus 119; T. und Jesuiten 83; T. und Intellektualismus 85.
- Tod, Mysterienkult und Todesgedanke 10 f.
- Tradition 98. 100; Beseitigung 88.
- Transzendenz, Kant 156 ff.; transzendente Apriorität, Kant 165.
- Triebe 100; selbstsüchtige T. 16; sittliche und sinnliche, Fichte 185; T. und Wille, Schleiermacher 207.
- Trinitätsdogma 66.
- Tüchtigkeit, Aristoteles 29.
- Tugend und Eudämonismus bei Homer 6 f.; T. und Wissen bei Sokrates 18; Lehrbarkeit 18; Allgemeingültigkeit 19; T. bei Platon 26 f.; Beherrschung durch die Weisheit 27; Einheit von Tugend und Wissen bei Sokrates von Aristoteles bekämpft 29 f.; T. bei Aristoteles 29; dianoëtische (theoretische) und ethische Tugenden 29. 33; T. als vernunftgemäße Lenkung des Willens 30; eine T. als Wurzel, Stoa 36; T. als Mittel, Epikur 39; natürliche und übernatürliche Tugenden, Thomas 80 f.; religiöse und bürgerliche, Augustin 70 f.; Bevorzugung der

- tätigen vor den beschaulichen 90 f.; aktive T., Spinoza 253; Nietzsche 253; T. und Lohn, Spinoza 115 f.; T. und Glückseligkeit, Leibniz 130; T. und Vollkommenheit, Leibniz 133 f.; vollkommene T., Kant 158 ff.; formale Definition, Aristoteles 161; Stoa, Cicero 46; Paulus und Thomas 80; Augustin 67. 70; Shaftesbury 137 f.; Hutcheson 141; Schleiermacher 206 f.; 288.
- Tyrannis, Aristoteles 32.
- Übel, Vermeidung, Stoa 36; Problem, Leibniz 131 f.; vgl. Theodizee.
- Überlegung als Quelle aller unserer Handlungen 27; Aristoteles 30; Ü. und Gefühle, Mill 226 f.; verständige Ü. 121. 152. 164; vgl. Reflexion.
- Überlieferung, gläubige Hinnahme 74; vgl. Tradition.
- Übermensch, Nietzsche 251. 253. 255 f. 269. 281.
- Übermut 9.
- Übersinnlichkeit 75; Augustin 66; übersinnliches Dasein, Platon 22; übersinnliche Welt 50. 58. 60; Platon 22; Kant 158 f.; übersinnliche Heimat, Platon 24 f.; übersinnliches Reich, Augustin 70 f.; übersinnlicher Ursprung der sittlichen Ideen 157 f. 165; übersinnliches höchstes Gut, Kant 165; übersinnliche Bestimmung des Menschen, Herder 174.
- Überverdienstlichkeit 76.
- Übervernünftig, Leibniz 132.
- Übung, Aristoteles 30. 280.
- Unbedingtheit des Sittengesetzes, Kant 158 f. 162. 165.
- Unbewußte, das, Hartmann 237.
- Uneigennützigkeit, Schein, Bentham 221.
- Unendlichkeitsidee 96 f. 99. 112. 120.
- Unglaube 103; U. und Dogmatismus 157.
- Universalgeschichte 176.
- Universalienstreit 86.
- Universalsprache, Latein 74.
- Universalsaat und Kirche 71.
- Universum, ewig und unendlich 99.
- Unrecht leiden und tun, Demokrit 12; Platon 22. 55; Aristoteles 31; Christentum 55; Sokrates 55.
- Unsterblichkeit 10. 154. 204; Cicero 47 f.; Stoa 50; Christentum 52. 58 f.; Judentum 59; Spinoza 116; Kant 155. 159; Lessing 168.
- Unterricht 151; gelehrter U., Klosterschulen 72.
- Unterwerfungsvertrag 107.
- Urchristentum 53 ff. 70 ff. 87 ff. 255; U. und Luther 91.
- Urteilkraft, sich selbst richtende, Kant 162.
- Utilitarismus 43. 135. 146. 205. 209 f. 218. 223. 225. 232 ff. 250. 265. 270; theologischer U. 154. 156. 160. 165. 269; egoistischer U. 164 f. 231; sozialer U. 221 f. 226; optimistischer 234 f.; altruistischer 273; Cicero 47 f.; Bentham 229; Spencer 229; Abwehr bei Kant 166.
- Utilitas 42 f. 46 f. 65.
- Utopie 99. 240 f. 247. 249.
- Verarmung der Massen 49.
- Vererbung 228 ff. 231 f.
- Verfassungsprojekte 121.
- Vergeltung 10. 62. 168. 266; Platon 23; Herbart 214.
- Vergeltungstrieb, Smith 147 f.
- Vermögenspsychologie 289.
- Verneinung des Willens, Schopenhauer 236.
- Vernunft, Sokrates 29; Aristoteles 34; Aristotelische Kritik 29 f.; Grundgesetz der praktischen V. 158; Postulate 157. 159; Selbsterziehung durch die autonome V., Lessing 167; theoretische und praktische V., Kant 157; V. und Gefühl, Rousseau 152; Göttinger V. 153 f.
- Vernunft Herrschaft, Ideal 151.
- Vernunftmoral 262 ff.
- Vernunftprinzip bei Platon 25 f.; bei Aristoteles 29.
- Vernunftreligion 175. 187.
- Verpflichtung, sittliche 140; Unbedingtheit, Kant 158 f. 162. 165; vgl. Pflicht.
- Verschlagenheit, Homer 7.
- Versöhnung 61.
- Verstand und Wille, Descartes 112; Malebranche 112.
- Verstandesaufklärung 119 ff.; vgl. Aufklärung.
- Verstandesmoral 262 f.; vgl. Intellektualismus.
- Verstandesübung 74.
- Verstandeswahrheit und Mystik 75. 77.
- Vertragstheorie 99. 107. 153. 183.

- Vervollkommnung 265. 285; Leibniz 133 f.; Wolff 134; Shaftesbury 138; Lessing 168 ff.
- Verwaltungssystem, Herbart 214.
- Verweltlichung der Kirche 70 ff.
- Vision 59 f.
- Völkerpsychologie 289.
- Völkerrecht 102. 131.
- Volksethos und philosophische Ethik 2.
- Volksglaube und Philosophie 8 ff. 26; Cicero 48.
- Volkssprache 78.
- Volkswille, Prinzip 99.
- Vollkommenheit 285; Kant 158 ff.; Herbart 214; V. der Ideenwelt, Platon 24; V. und Tugend, Leibniz 133 f.; vgl. Vervollkommnung.
- Vorsehung, göttliche, Cicero 47 f.; Stoa 56; Wolff 167; V. und Geschichte, Herder 172 f.
- Vorstellungen, sinnliche V. und Begriffe, Platon 22 f.
- Wahrhaftigkeit**, Nietzsche 252; höchste Tugend 98.
- Wahrnehmung und Erkenntnis 24.
- Weise, sieben 4.
- Weisheit, höchste Tugend 27; Platon 26 f.; Aristoteles 29. 33 f.; Chrysippus 36; Augustin 67; Thomas 80 f.; Schleiermacher 207.
- Welt und Gottesreich, Augustin 69 ff.; W. und Sünde, Augustin 70; beste W., Leibniz 132.
- Weltalter, Lessing 168. 171.
- Weltanschauung, ionische und dorische 3; neue religiöse W. bei den Griechen nach der homerischen 11 f.; naturwissenschaftliche W. 95; mechanische 109.
- Weltbeherrschung 71. 77. 83 f.
- Weltbekehrung 71.
- Weltbürgertum, Stoa 37 f. 40; Epikureer 40.
- Weltentsagung 64. 72 f. 77.
- Weltflucht 24. 72 f. 235; Stoa 37 f.; W. und weltliche Pflichterfüllung bei Luther 92.
- Weltgeist, Hegel 196.
- Weltgeschichte 122; Plan 109. 174; Hegel 196.
- Welthandel 78.
- Weltherrschaft 71. 77. 83 f.
- Weltmacht der Kirche, Augustin 70 f.
- Weltordnung, gesetzmäßige, Demokrit 12; sittliche, Fichte 185 ff. 191.
- Weltplan, göttlicher 109. 174.
- Weltreligion, Christentum 64. 67.
- Weltschmerz, Stoa 50.
- Weltschöpfer, Platon 25.
- Weltstaat, Augustin 69 f.; W. durch menschliche Satzung entstanden 84.
- Weltsystem, mechanisches 150.
- Weltüberwindung u. Weltbekehrung 71.
- Weltverachtung, stoische 36 f.
- Weltvernunft, Hegel 197.
- Weltwille, Hegel 196.
- Werktägige Sittlichkeit, Augustin 67 f. 70; Luther 91. 166; Kant 166.
- Wert, allgemeingültig und bleibend, Sokrates 18; praktischer Wertmaßstab, Cicero 46 f.; Umwertung, Nietzsche 251. 255 f. 269.
- Widervernünftig und übervernünftig, Leibniz 132.
- Wiederkehr, ewige, Nietzsche 252. 255.
- Wiederkunft Christi 58. 69.
- Wille, Selbsterhaltung 27; W. als spezifisch-ethische Funktion bei Aristoteles 29 f.; W. und Sünde, Joh. Duns Scotus 85; W. und Affekte, Descartes 110; W. und Verstand, Descartes 112; Malebranche 112; Autonomie, Kant 158 f.; W. und Naturkausalität, Kant 161; W. Gottes und das Gute 165; sittlicher W., Fichte 184 f.; Schleiermacher 288 f.; Verneinung des Willens, Schopenhauer 236; W. zur Macht, Nietzsche 251. 255.
- Willensenergie 74.
- Willensfreiheit, Augustin 68; Pelagius 77; Nominalismus 85; Descartes 109; Geulinx 111; Spinoza 115. 285; Kant 155. 158 ff.; W. und Geschichte 172.
- Willenshandlungen, Beurteilungsweise, Kant 161.
- Willenslehre, Augustin 68.
- Willensverhältnisse, Herbart 214.
- Wirtschaftstheorie, Smith 145 f.
- Wissen und Tugend 6; Sokrates 18; Mitteilbarkeit 18; Einheit von W. und Tugend bei Sokrates von Aristoteles bekämpft 29 f.; W. und Glauben 60; Augustin 66 f.; Kant 157; Trennung 85 ff.; doppeltes W., natürliches und übernatürliches 80.

- Wissenschaft 73 f. 78 f. 82. 84. 87;
 exakte W. 94 f. 118; Mensch als ein-
 ziger Gegenstand der W. 14; W. als
 dianoëtische Tugend bei Aristoteles
 33; Verselbständigung der einzelnen
 Wissenschaften 35.
 Wissenschaftslehre, Fichte 182 f.
 Wohl, eigenes und Gemeinwohl, Shaftes-
 bury 137 f.; Intensität und Extension,
 Bentham 219 f.
 Wohlfahrt (Utilitas) 43. 101. 211. 226 f.
 231 ff. 238; Wohlfahrtsmoral 265. 286;
 egoistische 270 ff.; altruistische 272 ff.;
 vgl. Utilitarismus.
 Wohltätigkeit 73.
 Wohlwollen, ursprüngliches 123. 125;
 Hutcheson 141. 143; Hume 143; Kant
 160; Herbart 214; Schopenhauer 273 f.
 Wollen und Denken, Sokrates 29.
 Worte und Probleme 80.
- Wunder 80. 132.
 Wundererklärung, Wolff 167.
 Wunderglaube 90.
 Wunderheilungen 59.
 Zahlenlehre, pythagoreische 4.
 Zeitliche und übersinnliche Welt bei
 Augustin 70 f.
 Zuchtwahl 251. 254.
 Zufall und Sittengesetze 85 f.
 Zufriedenheit mit sich selbst, Fichte 186.
 Zukunftshoffnungen 51; Reich Gottes 70 f.
 Zukunftsmensch 249 ff.
 Zweck und Naturbetrachtung 172; vgl.
 Teleologie; sittliche Zwecke und Mo-
 tive 278; Bentham 221; Mill 226;
 Zwecke als Einteilungsgrund 261.
 264 f.; Heterogonie der Zwecke 58.
 71. 78.
 Zweckmotive 261; vgl. Motive.

Verlag von **FERDINAND ENKE** in Stuttgart.

Kürzlich erschien:

Ethik

Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens.

Von

Wirkl. Geh.-Rat Prof. Dr. W. Wundt.

Vierte Auflage. Drei Bände.

I. Band: Die Tatsachen des sittlichen Lebens.

Lex. 8°. 1912. geh. M. 10.—; in Halbfrz. geb. M. 12.—

Logik.

Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der
Methoden wissenschaftlicher Forschung

von

Wirkl. Geh.-Rat Prof. Dr. W. Wundt.

Dritte umgearbeitete Auflage.

Drei Bände.

I. Band: Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie.
gr. 8°. 1906. geh. M. 15.—; in Leinw. geb. M. 16.60.

II. Band: Logik der exakten Wissenschaften.
gr. 8°. 1907. geh. M. 15.—; in Leinw. geb. M. 16.60.

III. Band: Logik der Geisteswissenschaften.
gr. 8°. 1908. geh. M. 15.80; in Leinw. geb. M. 17.40.

Prinzipien der mechanischen Naturlehre.

Ein Kapitel aus einer Philosophie der Naturwissenschaften

von

Wirkl. Geh.-Rat Prof. Dr. W. Wundt.

Zweite umgearbeitete Auflage der Schrift:

Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip.

8°. 1910. geh. M. 5.60; in Leinw. geb. M. 6.60.

Die

soziale Frage im Lichte der Philosophie.

Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte

von

Prof. Dr. Ludwig Stein.

Zweite verbesserte Auflage.

gr. 8°. 1903. geh. M. 13.—; in Leinw. geb. M. 14.40.

Philosophische Strömungen der Gegenwart

von

Prof. Dr. Ludwig Stein.

gr. 8°. 1908. geh. M. 12.—; in Leinw. geb. M. 13.60.

Axelrod, Dr. E. L., Tolstojs Weltanschauung und ihre Entwicklung. gr. 8°. 1902. geh. M. 4.—

Bonhöffer, Prof. Dr. A., Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie. gr. 8°. 1890. geh. M. 10.—

Bonhöffer, Prof. Dr. A., Die Ethik des Stoikers Epictet. Anhang: Exkurse über einige wichtige Punkte der stoischen Ethik. gr. 8°. 1894. geh. M. 10.—

Dessoir, Prof. Dr. M. und Menzer, Prof. Dr. P., Philosophisches Lesebuch. Dritte, wiederum vermehrte Auflage. 8°. 1910. geh. M. 6.—; in Leinwand geb. M. 6.80.

Ebstein, Dr. E., Aus G. C. Lichtenbergs Korrespondenz. Mit Tafel- und Textabbildungen. kl. 8°. 1905. geh. M. 2.40.

Foerster, Dr. R., Beziehungen von Beruf und Mode zu Geisteskrankheiten. (Sonderabdruck aus „Zeitschrift für Psychotherapie und Medizinische Psychologie“ III. Bd.) Lex. 8°. 1912. geh. M. 1.20.

Forel, Prof. Dr. A., Der Hypnotismus oder die Suggestion und die Psychotherapie. Ihre psychologische, psychophysiologische und medizinische Bedeutung. Sechste, umgearbeitete Auflage. Lex. 8°. 1911. geh. M. 6.60; in Leinw. geb. M. 7.80.

Frischeisen-Köhler, Privatdozent Dr. M., Moderne Philosophie. Ein Lesebuch zur Einführung in ihre Standpunkte und Probleme. gr. 8°. 1907. geh. M. 9.60; in Leinw. geb. M. 10.80.

Gleichen, Reg.-Rat Dr. A., Die Optik in der Photographie. In gemeinverständlicher Darstellung. Mit 114 Textabbildungen. gr. 8°. 1911. geh. M. 6.—; in Leinw. geb. M. 7.—

Graf, Dr. M., Die innere Werkstatt des Musikers. Mit 6 Faksimilebeilagen, 72 Notenbeispielen und 10 Partiturbeispielen. gr. 8°. 1910. geh. M. 6.40; in Leinw. geb. M. 7.40.

Günther, Prof. Dr. S., Ziele, Richtpunkte u. Methoden der modernen Völkerkunde. gr. 8°. 1904. geh. M. 1.60.

Jacobj, Prof. Dr. C., Okkultismus u. medizinische Wissenschaft. Vortrag, gehalten im Roten-Kreuz-Verein zu Stuttgart am 15. November 1911. Lex. 8°. 1912. geh. M. 1.60.

Kobert, Prof. Dr. R., Ein Edelstein der Vorzeit und seine kulturhistorische Bedeutung. Nach einem im Rostocker Altertumsverein gehaltenen Vortrage. Für Ärzte, Apotheker, Lehrer der Naturwissenschaften und Freunde der Kulturgeschichte. Mit 35 Abbildungen im Text und 10 Tafeln in Lichtdruck. Lex. 8°. 1910. steif geh. M. 6.—

Kurella, Dr. H., Naturgeschichte des Verbrechers. Grundzüge der kriminellen Anthropologie und Kriminalpsychologie für Gerichtsärzte, Psychiater, Juristen und Verwaltungsbeamte. Mit zahlreichen anatomischen Abbildungen und Verbrecherporträts. 8°. 1893. geh. M. 7.—

Lehmann, Dr. Alfr., Aberglaube u. Zauberei von den ältesten Zeiten an bis auf die Gegenwart. Deutsche autorisierte Übersetzung von Dr. Petersen. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage. Mit 2 Tafeln und 67 Textabbildungen. gr. 8°. 1908. geh. M. 14.—; in Leinw. geb. M. 15.40.

Lippert, Jul., Die Geschichte der Familie. 8°. 1884. geh. M. 6.—

Lippert, J., Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau. Zwei Bände. gr. 8°. 1886 und 1887. geh. M. 20.—; in Halbfranz geb. M. 25.—

Makarewicz, Prof. J., Einführung in die Philosophie des Strafrechts auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage. gr. 8°. 1906. geh. M. 10.—; in Leinw. geb. M. 11.60.

**Mélamed, Dr. S. M., Theorie, Ursprung und
Geschichte der Friedensidee.**

Kulturphilosophische Wanderun-
gen. gr. 8°. 1909. geh. M. 8.—; in Leinw. geb. M. 9.40.

**Mélamed, Dr. S. M., Der Staat im Wandel
der Jahrtausende.**

Studien zur Geschichte des Staatsgedan-
kens. gr. 8°. 1910. geh. M. 8.—; in
Leinw. geb. M. 9.40.

Mie, Prof. Dr. G., Die Materie.

Vortrag, gehalten am 27. Januar 1912
(Kaisers Geburtstag) in der Aula der
Universität Greifswald. gr. 8°. 1912. geh. M. 1.40.

Moll, Dr. A., Aertzliche Ethik.

Die Pflichten des
Arztes in allen Be-
ziehungen seiner Tätigkeit. gr. 8°. 1902. geh. M. 16.—; in Leinw. geb. M. 17.40.

**Müller, Prof. Dr. R., Einleitung in die Ge-
sellschaftsbiologie.**

Für Gebildete bearbeitet. 8°. 1909.
geh. M. 4.—; in Leinw. geb. M. 5.—

**Schücking, Prof. Dr. A., Letzte Erkenntnis-
möglichkeiten.**

Gedanken eines Arztes. 8°. 1911. geh.
M. 1.60.

**Seipp, Prof. Dr. H., Italienische Material-
studien.**

Forschungen und Gedanken über Bau- und Dekorations-
steine Italiens. Für Kunstforscher, Kunstfreunde, Studie-
rende, Architekten, sowie für Steinindustrielle. Mit 133 Abbildungen.
gr. 8°. 1911. geh. M. 9.—; in Leinwand geb. M. 10.—

Starcke, Dr. C. N., Ludwig Feuerbach.

gr. 8°. 1885. geh. M. 9.—

**Strunz, Privatdoz. Dr. F., Geschichte der Naturwissen-
schaften im Mittelalter.**

Im Grundriß dargestellt. Mit
1 Abbildg. gr. 8°. geh. M. 4.—

Zeus. Gedanken über Kunst und Dasein

von einem Deutschen. gr. 8°. 1904. geh. M. 3.60; in Leinw. geb. M. 4.60.

Dünenbuch.

Werden und Wandern der Dünen, Pflanzen- und Tierleben
auf den Dünen, Dünenbau. Bearb. von Prof. Dr. K. Solger,
Prof. Dr. P. Graebner, Dr. I. Thienemann, Dr. P. Spreifer und Prof.
K. W. D. Schulze. Mit 3 Tafeln und 141 Textabbildungen. 8°. 1910.
geheftet M. 10.—; in Leinwand gebunden M. 11.20.

Verlag von **FERDINAND ENKE** in Stuttgart.

Die Karikatur und Satire in der Medizin.

Mediko-kunsthistorische Studie

von

Eugen Holländer, Prof. Dr. med., Berlin.

Mit 10 farbigen Tafeln und 223 Abbildungen im Text.

Hoch 4°. Kartoniert M. 24.—; elegant gebunden M. 27.—

Die Medizin in der klassischen Malerei.

Von

Eugen Holländer, Prof. Dr. med., Berlin.

Mit 165 in den Text gedruckten Abbildungen.

Hoch 4°. Geheftet M. 16.—; elegant gebunden M. 18.—

Plastik und Medizin.

Von

Eugen Holländer, Prof. Dr. med., Berlin.

Mit 1 Tafel und 433 Abbildungen im Text.

Hoch 4°. 1912. Kartoniert M. 28.—; elegant geb. M. 30.—

Geschichte der Metallkunst.

Von

Dr. Herm. Lüer, und

Leiter d. Fachschule f. d. Solinger Industrie.

Dr. Max Creutz,

Direktor des Kunstgewerbe-Museums
der Stadt Köln.

Zwei Bände.

Erster Band:

Kunstgeschichte der unedlen Metalle.

Schmiedeeisen, Gußeisen, Bronze, Zinn, Blei und Zink.

Bearbeitet von **Dr. Hermann Lüer**.

Mit 445 Textabbildungen. Lex. 8°. 1904. geh. M. 28.—; in Leinw. geb. M. 30.—

Zweiter Band:

Kunstgeschichte der edlen Metalle.

Bearbeitet von **Dr. Max Creutz**.

Mit 401 Textabbildungen. Lex. 8°. 1909. geh. M. 18.—; in Leinw. geb. M. 20.—

Verlag von **FERDINAND ENKE** in Stuttgart.

Soeben erschienen:

Ueber den Zweck der Kunst.

Akademische Festrede zur Feier des Geburtstages Sr. Maj. des Deutsch.
Kaisers in der Aula der Universität Tübingen am 27. Januar 1912.

Gehalten von

Dr. Konrad Lange, ord. Professor der Kunstwissenschaft.

Lex. 8°. 1912. Geheftet.

Versuch einer psychologischen Kunstlehre.

Von

Dr. M. Deri.

Lex. 8°. 1912. Geheftet M. 5.—

Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft.

In den Grundzügen dargestellt

von **Max Dessoir.**

Mit 16 Abbildungen und 19 Tafeln. 30 Bogen. Lexikon-Format. 1906.
geh. M. 14.—; in Leinw. geb. M. 17.—

Aesthetische Perspektive.

Betrachtungen über die Perspektive als ästhetischen Faktor im
Flächenkunstwerk; als Beitrag zu einer künftigen allgemeinen
Kunstgeschichte.

Von **Dr. E. Sauerbeck.**

Mit 6 Tafeln und 4 Textabbildungen. Lex. 8°. 1911. Geheftet M. 4.—

Grundzüge der ästhetischen Farbenlehre.

Von

Dr. E. Utitz.

Mit 4 Abbildungen und 2 Tabellen im Text. gr. 8°. 1904. geh. M. 4.—

Was ist Stil?

Von

Privatdozent **Dr. E. Utitz.**

Mit 12 Bildertafeln. Lexikonformat. 1911. geh. M. 2.40.

Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft.

Herausgegeben von **Max Dessoir.**

I. Band. 37 Bogen. Lex. 1906. geh. M. 19.40.

II. Band. 37 Bogen. Lex. 1907. geh. M. 18.80.

III. Band. Mit 17 Bildern auf 4 Tafeln. 39 Bogen. Lex. 1908. geh. M. 21.20.

IV. Band. 40 Bogen. Lex. 1909. geh. M. 20.—

V. Band. Mit 3 Textabbildungen. 39 Bogen. Lex. 1910. geh. M. 19.80.

VI. Band. Mit 9 Textabbildungen u. 8 Tafeln. 40 Bogen. Lex. 1911. geh. M. 23.60.

023756



